

Juan Cole خوان كول

مُحمَّد رسول السّلام

وسط صراع الإمبراطوريات

ترجمة:

عمرو بسيوني ـ هشام سمير



ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون



خوان كول هو أستاذ التاريخ بجامعة متشيغان بالولايات المتحدة ومؤلِّف العديد من الكتب والمقالات عن العالم الإسلامي. وهو مفكِّرٌ ذو مكانة مرموقة في الفضاء العام كما أنه مؤلف وصاحب مدونة Informed Comment الحائزة على العديد من الجوائز ويشاهَد محتواها حوالي 4.5 مليون مرة سنويًا. كما ظهر في العديد من البرامج التلفزيونية ومن أشهرها:

PBS's News Hour, The Rachel Maddow Show, Anderson Cooper 360, ABC's Nightline, and The Colbert Report. He lives in Ann Arbor.

خوان كول

محمد رسول السلام

وسط صراع الإمبراطوريات

ترجمة

عمرو بسيوني - هشام سمير

دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

مُحمَّد رسول السَّلام

وسط صراع الإمبراطوريات

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

خوان كول

مُحمَّد رسول السَّلام
وسط صراع الإمبراطوريات

ترجمة

عمرو بسيوني - هشام سمير

منشورات إبن النديم
Editions Ibn nadim
دار الروافد الثقافية

العنوان الأصلي للكتاب
MUHAMMAD PROPHET of PEACE AMID THE CLASH of EMPIRES
JUAN COLE

مُحمَّد رسول السّلام وسط صراع الإمبراطوريات

خوان كـــول

الطبعة الأولى، 2021
عدد الصفحات: 288
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-110-9
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2021

ابن النديم للنشر والتوزيع

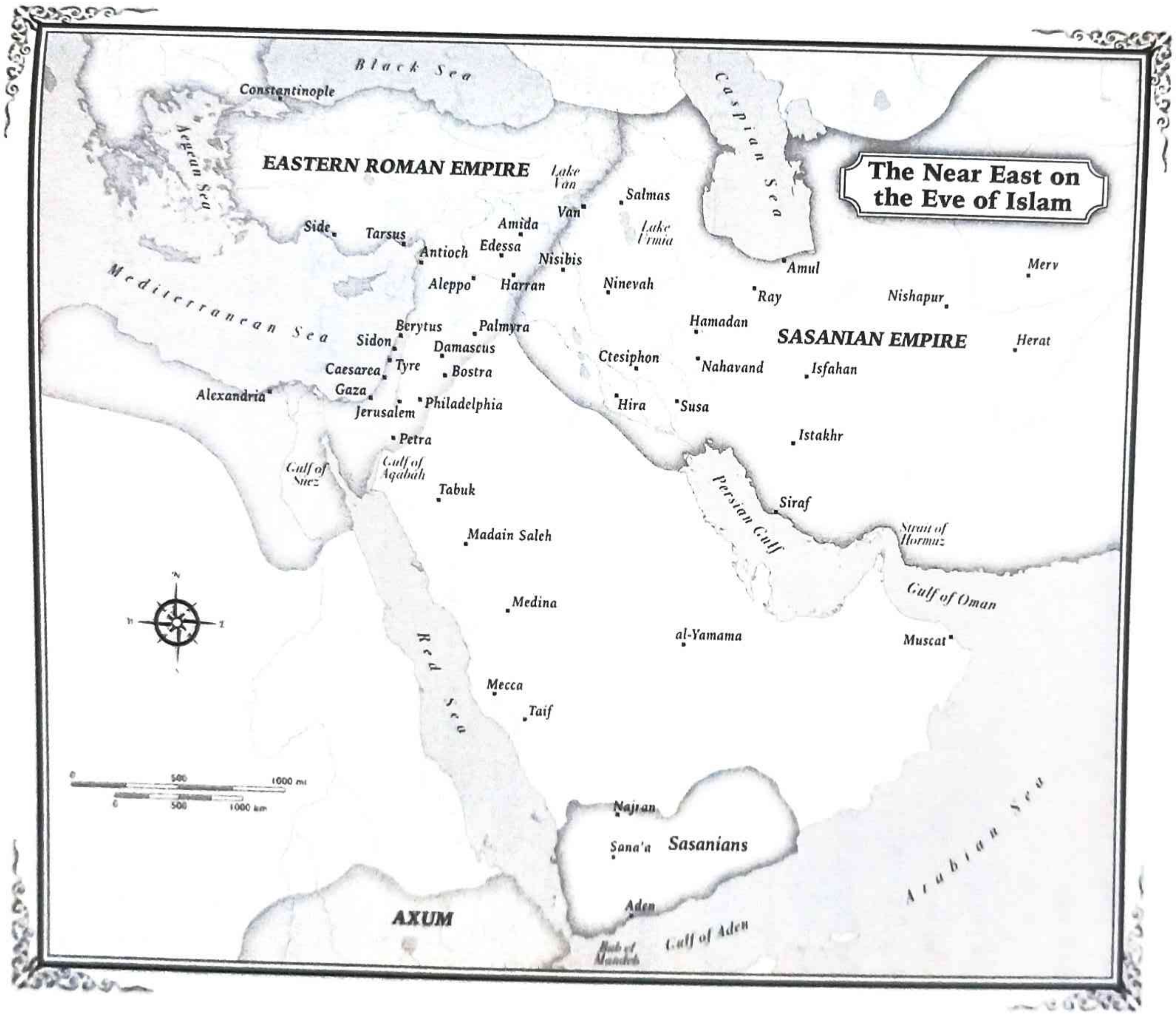
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات


The Near East on the Eve of Islam
EASTERN ROMAN EMPIRE
SASANIAN EMPIRE
Sasanians
AXUM
Black Sea
Caspian Sea
Aegean Sea
Mediterranean Sea
Red Sea
Persian Gulf
Gulf of Oman
Arabian Sea
Gulf of Aden
Gulf of Suez
Gulf of Aqabah
Strait of Hormuz
Bab el Mandeb
Lake Van
Lake Urmia
Constantinople
Side
Tarsus
Antioch
Aleppo
Amida
Edessa
Harran
Nisibis
Van
Salmas
Ninevah
Berytus
Sidon
Tyre
Caesarea
Gaza
Jerusalem
Alexandria
Palmyra
Damascus
Bostra
Philadelphia
Petra
Tabuk
Madain Saleh
Medina
Mecca
Taif
Ctesiphon
Hira
Susa
Hamadan
Nahavand
Ray
Amul
Isfahan
Istakhr
Siraf
Nishapur
Merv
Herat
al-Yamama
Muscat
Najran
Sana'a
Aden
0 500 1000 mi
0 500 1000 km

على سبيل التقديم

يأتي هذا الكتابُ الصادر عن مؤرِّخ أمريكي في سياق الشعبوية المحمومة والنزعة الانغلاقية المتشنِّجة المضادة للعولمة الثقافية والحضارية، التي تجتاح الغربَ الليبرالي بما فيه الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبلور في الظاهرة التي تسمَّى الإسلاموفوبيا التي تُكِنّ عداءً شديدًا للإسلام وتحمِّله تبِعاتِ العنف والإرهاب الدولي، في تستُّرٍ مخزٍ على جرائر هذه الدوائر السياسية والاقتصادية التي أدّت إلى هذا الوضع المأزوم، ومع ادعاءٍ للطهورية وتَبْرِئةٍ تامة للتاريخ الغربي والمسيحي في عنصرية ثقافية جديدة تذكِّرنا بعنصرية المعجزة اليونانية التي ظنّ البعضُ أن الثقافة الأوروبية قد تجاوزتها مع تجاوز المركزية الغربية، وكذلك في مجافاةٍ تامّة لأبسط القراءات والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية المتزنة تجاه الآخر الثقافي والتاريخي.

والأخطر مما تقدَّم، أن هذه الرؤية السلبية والنزعة المعادية للإسلام ورسوله، باعتبارهما رمزيْن للعنف الديني والإرهاب، لم تعد تقتصر على الدوائر الغربية البعيدة (الأجنبية) عن الإسلام والرسول والثقافة العربية عمومًا، بل صارت أصداؤها عاليةً في مجتمعاتنا العربية، وبخاصةٍ بين الأجيال الصاعدة من الشباب المثقف، الذي أصبح كثيرٌ منه أكثر اطلاعًا ومعرفةً بفضْل وسائل الاتصال الحديثة. وما زاد الطينَ بِلّةً أن هذه الرؤية بدأت تنتشر بين هذه الأجيال المسلمة الشابّة في ظل خطاب ديني جاف جامد، وفقير علميًا، لا يقدِّم خطابًا موازيًا، بل يقتصر بدوره على خطاب عاطفي شعبوي لا يخاطب العقل ولا يملك مشروعًا فكريًا أصلًا يمكنه أن يقرأ من خلاله التراث أو يخاطب الواقع أو ينظر إلى المستقبل، ويكتفي - إن تحرَّك - بالتهديد والتخويف والإرهاب الفكري، أو الحجْر على التفكير والسؤال. وهي الوسائل التي لم تَعُدْ مُجدِيةً ولا حتى ممكنَةً في عصر السيولة

المعرفية الذي أشرنا إليه. ومن المعروف أن الصوت إذا لاقى محيطًا أجوف جامدًا فإنه يزداد رنينُه ويرتفع صداه.

في ظلّ هذا السياق، ولأغراضٍ بحثيةٍ أصيلةٍ أيضًا، نقدّم جهدًا ثقافيًا نرى أن الساحة العلمية والدعوية في حاجةٍ واقعية إليه.

يأتي هذا الكتابُ من مؤرِّخ متخصِّصٍ ومرموق وله خبرتُه، يجمع بين المعرفة الأكاديمية والخبرة البحثية، وبين الفعالية الواقعية في التحليل والتعليق على السياسة في الشرق الأوسط، فضلًا عن المعايشة الواقعية من خلال الحياة في العديد من الدول العربية والإسلامية والآسيوية لفترات طويلة، وهو ما يُضفي على قراءته كثيرًا من العمق والشمول في آنٍ. فالمؤلف الأمريكي الحاصل على الماجستير من الجامعة الأمريكية في القاهرة والذي يُتقن العربية والفارسية والأُردية: هو البروفيسور خوان كول، أستاذ التاريخ في جامعة ميشيغن منذ (2002م) ومدير مركز دراسات جنوب آسيا بالجامعة نفسها في الفترة (2009-2012م)، ومدير مركز دراسات شمال أفريقيا والشرق الأوسط، وهو كاتب منتظم في عدد من صحف الرأي، وضيف دائمٌ في كبرى القنوات الإخبارية كمحلّل ومعلق سياسي على شؤون الشرق الأوسط وجنوب آسيا. برز تنوُّع اهتمامات كول البحثية في عشرات الأوراق، والعديد من الكتب المؤلَّفة والمحرَّرة. تشمل هذه الاهتمامات: الإسلام الشيعي والشؤون الإيرانية التاريخية والمعاصرة، وتاريخ مصر الحديثة وبخاصة الحقبة الكولونيالية، والحركات الإسلامية السياسية، والجهادية، وحتى الأدب العربي حيث ترجم إلى الإنجليزية ثلاثة كتب للأديب اللبناني الكبير جبران خليل جبران. وقد لاقت أعمال كول اهتمامًا ثقافيًا عربيًا وتُرجمت له العديدُ من الكتب، فصدر له بالعربية: مصر تحت حكم بونابرت: غزو الشرق الأوسط، والأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابي في مصر: الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط، كلاهما عن المركز القومي للترجمة بمصر، وللكتاب الأخير طبعة أخرى عن مركز مدارات بمصر، وآيات الله والديمقراطية في العراق، والعثمانيون وشيعة العراق - بالاشتراك، كلاهما عن مركز الرافدين بالعراق، والسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط في الفترة الرئاسية الثانية لأوباما - وهي محاضرات، عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

يُعتبر هذا الكتابُ: محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات؛ أحدثَ القراءات الغربية للسيرة النبوية بشكل كامل وإجمالي. يضمُّ الكتابُ الأحداث الرئيسة للسيرة منذ أولها إلى آخرها، وفق تصور ورؤية كاتبٍ غربي أكاديمي ذي خبرة واسعة بالشرق الأوسط والإسلام. وتأتي أهميةُ الكتابِ من كونه أولَ قراءة سياقية كاملة للسيرة النبوية في سياقها السياسي التاريخي الإقليمي والدولي، وهذا السياق بصورة أساسية هو: حدوث البعثة النبوية في خضمّ الحرب العالمية الضخمة التي استمرت نحو خمس وعشرين سنة بين الروم (الإمبراطورية البيزنطية) والفُرس (الإمبراطورية الساسانية). وهي - بهذه المركزية - القراءة الأولى من نوعها التي تعطي لهذا الظرف الخطير والمؤثّر والمهم حقَّه في دراسة السيرة النبوية، حيث يُذكَر هذا الحدث بصورة عابرةٍ ودون توقُّف أو تأمُّل في آثاره أو مدَياته في حقبة ظهور الإسلام وبداياته.

وسبب أهمية ذلك المنحى في قراءة السيرة، أنه بصورةٍ عامة ينظر إلى السيرة النبوية باعتبارها سيرةً إعجازية - وربما أسطورية -، وهذا أمرٌ شائعٌ في التاريخ الديني عمومًا وليس الإسلامي فقط بالمناسبة. والمراد بذلك: النفي شبه التام لدور العوامل والظروف والسياقات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في ظهور الرسالة المحمدية وتشكُّلها. يقابل ذلك الغلوَ غلوٌّ آخر، وهو الغلوُّ الشديد في تقدير هذه السياقات ونفي الحقيقة الجوهرية للنبوة المحمدية بحيث تُجعل هذه الظروفُ والعوامل مشكِّلةً بل مخترعة لهذه الرسالة بصورة تامة أو شبه تامّة، وذلك يصدر في الغالب عن كتابات غير المؤمنين بالإسلام والأهم أنها الكتابات المتحيزة لهؤلاء. وثمّة خطٌّ طويل من هذه الكتابات في الدوائر الغربية حول ما يعرف بأصول الإسلام أو نشأة الإسلام، تنحو هذا المنحى، ولعلّ المدرسةَ التنقيحية التي أرجعت الإسلام إلى عواملَ اقتصادية، أو حركة دينية يهودية متمردة، وجحدت في سبيل ذلك حقائقَ تاريخية لا يمكن تجاوُزُها عن الإسلام؛ أبرزُ مثالٍ على ذلك، من بين أمثلة أخرى كثيرة. أما القراءة الراشدة التي نقترحها من الناحية الإسلامية فهي القراءة التي تُبْصِرُ يدَ الله وإرادته وتدخُّلَه في التاريخ - وهذا القدر متَّفق عليه بين القراءات الدينية للتاريخ عمومًا ولكن الإشكال في الغلو فيه - وأنها هي المشكِّل المبدئي الأساس لهذه النبوة، كيف ولا وإنزال الرسالة وبعث الرسول هو عمل إلهيّ بحت، إلا أن

صفة الرشد التي نقول إنها ينبغي أن تتوفر في هذه القراءة هي ألا تنزع مع هذه الملاحظة للفِعْل الإلهي في التاريخ النبوي إلى أسطرة نشأة الإسلام ونزعها من سياقها التاريخي بحيث تغدو تاريخًا ميتافيزيقيًا أو ميتاتاريخيًّا متعاليًا على السياق التاريخي السياسي والاجتماعي، أي النظر إلى السيرة ونشأة الإسلام نظرةً غير تاريخية. ومن ناحية الضرورة العقلية فإنه بمجرد دخول الفعل الإلهي حيّزَ الوجودِ الإنساني فلابد أن تفاعلًا إنسانيًّا سيجري معه. وعلى هذا الأساس، فإننا نستطيع أن نقول إنه مع كون النبوة ظاهرة إلهية تمثل تدخُّلًا إلهيًّا فعّالًا وحقيقيًّا في الوجود الإنساني التاريخي إلا أنها في الوقت نفسِه ظاهرةٌ اجتماعية تتأثّر في سيرورتها وصيرورتها - كليهما - بالسياقات المحيطة بها، وبخاصة السياسية والاجتماعية والاقتصادية منها. ولا يمكن للباحث التاريخي المنصِف، والمؤمن بالإسلام، أن ينفيَ دورَ السياقات السياسية الدولية والإقليمية في تشكُّل نشأة الإسلام وفي نجاح دولته في الاستمرار ثم التوسُّع في القرنين الأولين منه. ولو كان التدخُّلُ الإلهي قسريًّا في تغيير حركة التاريخ - دائمًا على الأقل كما ينزع الفكر الديني التاريخي - لما أمكن أن نجد في التاريخ النبوي تفاوُتًا في التأثير والنجاح - بالمعيار السياسي -، فلا ننسى أن هناك رسالات لم تلق النجاح المباشر أو الدنيوي، والنصّ الديني نفسُه يتحدث عنها بوضوح، فيتحدث عن أنبياء قُتِلوا وشُرِّدوا وأنبياء لم يستجِبْ لهم إلا القليلُ وإلا الشخصُ الواحد بل وأنبياء يأتون يوم القيامة وحدَهم من غير أتباعٍ أصلًا حاملين شرفَ النبوةَ وأداء الحق الإلهي وكفى به حقًّا ذاتيًّا محضًا. وهنا لا ننسى أن نفس الوجود في هذه السياقات الاجتماعية والتاريخية هو اختيار إلهي ملائم لتحقيق إرادته من هذه الرسالة أو تلك، فالكل جارٍ بإرادة الله تعالى الكونية، وإن لم توافق الإرادةَ الشرعية.

وفيما يتعلق بالمقاربة المنهجية للكتاب، فإنه يجمع بين أمريْن غاية في الأهمية: القراءة السياسية الواعية للسياق الصراعي الدولي والإقليمي سالف الذكر في العصور القديمة المتأخرة والذي كان بالمصطلح الحديث حربًا عالميةً حرفيًّا، والمقارنة بالمصادر التاريخية غير الإسلامية المعاصرة لتلك الحقبة، ومحاولة ملء بعض الفراغات بالتوسل بها، وكذلك النزعة المقارنة بتاريخ الأمم السابقة وبخاصة اليهود والمسيحيين في أحداث وظروفٍ مشابهة سابقة. كذلك حاول المؤلف مقاربة

بعض النصوص والمفاهيم الإسلامية بأسلاف تاريخية في التقليد الكتابي في العهدين القديم والجديد في أحفوريات (جينالوجيا) وُفّق في بعضها دون بعض، ولكن تظلّ محاولة محلّ تقدير، خاصة إذا نظرنا بعين الاعتبار لإيمان المؤلف بأصالة النبي صلى الله عليه وسلم وكتابه المقدّس، حيث دافع صراحةً ضد وجهات النظر السائدة في الأكاديميات الغربية عن القرآن ونبيه بأنه مجرد اقتباسات أو إعادة إنتاج لنصوص كتابية قديمة.

أما المقاربة الموضوعية للكتاب، فالكاتب يرتكز على الدعوة السِّلمية التي تمثِّل جوهر النبوة المحمدية في خضمّ الصراع العالمي الطاحن في عصره. واستعمل في تفسير هذا الجوهر السِّلمي العديدَ من النماذج التفسيرية، القائمة على قراءة علاقات الصراع في العالم عمومًا والشرق الأوسط والأدنى وآسيا الوسطى بين الروم والفرس، وطبيعة العلاقات العربية الفارسية والرومانية، ووظَّف مفهوم الحرب العادلة وبيَّن جذوره الفلسفية، المسيحية خصوصًا، بل وأظهر أفضليّةَ تصور الإسلام للحرب العادلة على التصور المسيحي - الأوغسطيني خصوصًا - كي يفسّر حركة الجهاد النبوي.

ولا شكَّ أن من تأمل في الظروف التاريخية التي وُجد الإسلام خلالها، وما تلاها، يجد أن الإسلام من حيث هو منظومة قِيم وأحكام ليس داعيًا للعنف، بل قدَّم واحدًا من أعظم - ونعتقد أنه الأعظم - وأنبل وأرقى المنظومات الأخلاقية، القائمة على مفهوم الحِكمة والمعاملة بالحُسنى، ولا شك أن السَّلام من ركائز هذه المنظومة الأساسية، ولكننا نخالف المؤلف في كونها الركيزة الأساسية الوحيدة أو الأكبر، فإن المنظومات القيمية الشاملة لا تكون بسيطة بل مركبة، نعم قد يشيع فيها روحٌ معيّن يصبغها بصبغته، ونحن نراها صبغة: الحكمة والإحسان، وليس مجرد السلام، بل السلام تمظهرٌ من تمظهراتها الكبيرة، ومن ثَمَّ أقرّ الإسلامُ الحربَ إذا كانت حكمةً وإحسانًا، وجعل لها ضوابطَ أخلاقيةً وسياسية كثيرة، ليس هذا موضعَ تناولها. وعلى هذا الأساس نجد لدى المؤلِّفِ بعضَ المفاهيم التي لا نقره على فهم الإسلام بناء عليها، كفكرة التعددية الدينية، وتضخيم البُعد السياسي في تفسير بعض الأحداث، والبناء على بعض الأحداث المتوهمة مثل اعتقاده تكرر أسفار النبي حتى بعد الإسلام إلى الشام واليمن، ومثل إنكار بعض الأحداث الثابتة -

كصلح الحديبية وغزوة تبوك -، وعن طبيعة العلاقة بين النبي صلى الله عليه وسلم والروم وأنها كانت في كثير من الأحيان مباشرة أو خِلفًا. وقد أشار المؤلف إلى بعض هذه الأفكار في مقدمته للإصدار العربي من الكتاب، ولكن لم نعلق عليها لأنه كتبها خصيصا للترجمة العربية، وقد أشرنا إلى تلك الملاحظات بصورة متفرقة في مواضعها من نصوص الكتاب، وأحببنا التنبيهَ عليها بصورةٍ إجمالية هاهنا.

ولكن يبقى التركيز على هذا المفهوم في الإسلام، وبيان طبيعته غير العنيفة ولا العدوانية؛ أمرًا مهمًّا جدًّا، وبخاصة من كاتب غربي، وخاصة مع استعمال المقاربات المنهجية المفيدة التي أشرنا إليها قريبًا. قد لا نتفق إذن مع بعض النماذج التفسيرية للكاتب، وبعض تناوله لبعض الأحداث، لكن أهمية الكتاب التاريخية والتحليلية ومصادره غير الإسلامية المعاصِرة لزمن السيرة تبقى عظيمةً، وتُضيف - وهذا الأهمّ - أبعادًا جديدة لقارئ السيرة النبوية ربما لم يكن واعيًا لها، وتزيد من عُمق فهمه وتصوُّره للبيئة والأحداث والسياق التاريخي ودور ذلك كله في مسيرة الإسلام الأولى. وأما بالنسبة للسياق الغربي فالكتاب أحدث تأثيرًا مهمًّا في الأوساط الأكاديمية والإعلامية الغربية، وعمل على خلخلة الرؤية التقليدية المتأثرة بالإسلاموفوبيا والاتهام بالعنف والتقليل من القيمة التاريخية والإنسانية للإسلام، وكان موضوع عددٍ من المقابلات والتقارير الإعلامية الكبيرة. وإن التركيز على مثل هذه الرؤية ودعمها من أوساطنا الإسلامية لهو نوعٌ من الجهاد الثقافي الذي لا ريب فيه.

وقبل أن أضعَ القلمَ، أتوجه بشكرٍ عميقٍ لصديقي العزيز هشام سمير، شريكي في هذا العمل، الذي نبَّهني إليه أوّلَ صدوره، وعمِل فيه بجدٍّ ومثابرة رغم أن كثيرًا من الظروف الصعبة قد اعترضتْه أثناء هذه الفترة، فجزاه الله خيرَ الجزاء. ولا أنسى أن أشكر الأخَ الكريم الدكتور محمد وجيه الذي أعانني أكثرَ من مرةٍ حين طلبتُ منه المساعدة في إعداد بعض نصوص الكتاب وترجمتها. وأخيرًا أقدِّم شُكري المعتاد لزوجتي سارة عبد المؤمن التي بذلت كثيرًا وبحبٍّ لأجل أن يخرج هذا العمل على أفضل وجه في ظل أوقات عصيبة خلال وباء كورونا.

وأخيرًا، تزامنت الخطواتُ الأخيرة لإنجاز هذا العمل مع أحداث الإساءات الفرنسية للنبي صلى الله عليه وسلم، والموقف العدائي من الإسلام والمسلمين،

الأمر الذي أسهم بشكلٍ فاعل في تنامي العاطفة الدينية والمحبّة الصادقة للنبي صلى الله عليه وسلم لدى شرائح كثيرة من المسلمين، والتي أخذت عديدًا من المظاهر الشعبية، فنرجو أن يكونَ هذا الكتابُ إسهامًا متواضعًا في هذه الهبّة المحمودة، على المستوى الثقافي والتنويري، وأن نقدّم هذا الجهدَ بحبٍّ وإخلاصٍ شديديْن للنبي صلى الله عليه وسلم.

عمرو بسيوني

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

من دواعي سروري أن أكتب إلى قُرَّائي في العالم العربي هذه المقدمةَ لترجمة كتابي محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات. إنّ إقامتي في أسمرة وبيروت والقاهرة وعمان والدوحة ولاهور لجزءٍ لا يُستهان به من عُمري جعلتني أتقدّم لكتابة هذا المشروع مدركًا أهميتَه لأُمَّةٍ تشكِّل العالَمَ الإسلامي الذي يمثِّل رُبْعَ سُكَّان هذا العالم. بدأتُ أصنع صداقاتٍ مع المسلمين في أسمرة عندما كنتُ مراهقًا. قرأتُ القرآنَ لأول مرة عام (1972م)، ولا زلت محتفِظًا بهذه الترجمة للقرآن التي اشتريتُها عندما كنتُ طالبًا بالصف الأول بالجامعة. قرأت عن التصوُّر الصوفي لمحمد ﷺ بصفته «الإنسان الكامل»، والمثَلَ الأعلى للقيم الروحية والرحمة والمحبة. كانت لدى أغلب الغربيين نظرة إيجابية تجاه المسلمين أثناء حقبة الحرب الباردة التي كبُرتُ فيها، وكانوا ينظرون إلى المسلمين باعتبارهم حلفاء في مواجهة الستالينية القاسية. ثم اتجهتُ إلى دراسة اللغة العربية في بيروت والقاهرة وإلى دراسة القرآن وتفاسيره على يد الخبير اللغوي محمد النويحي. وهو بدوره درس على يد طه حسين الذي تتلمذ على يد محمد عبده الذي تتلمذ على يد الأفغاني. أدعي أنني أمتلك إجازاتٍ قوية على غرار المنهج السلفي. (مازحًا).

رغم رغبتي القديمة في الكتابة عن محمد ﷺ والقرآن، أصبحت هذه المهمة أكثرَ إلحاحًا بسبب تطوريْن رئيسيْن في المشهد. أولًا أنه بسبب الأحداث الجيوسياسية التي وقعت خلال الأربعين سنة الأخيرة وأفعال الفئة الضئيلة من المتطرفين، أصبحَتِ النظرةُ للمسلمين أنهم خطرٌ يهدد «الآخر» في أوروبا والولايات المتحدة، وتعرَّض محمد ﷺ والقرآن للذمّ على نحوٍ غير مسبوق. كذلك استغل كارهو الإسلام المصابون بهوس الإسلاموفوبيا من المؤلِّفين أمثال سام

هاريس التطرُّف الإسلامي لتصوير القرآن بأنه يحضُّ على العنف الأهوج، وأصبحت كتاباته والمؤلفات المماثلة لها من بين الأفضل مبيعًا. وهذا الفيض من المعلومات المغلوطة نادرًا ما واجهه الباحثون والخبراء أصحاب المعرفة بالإسلام. قَبْلَ هذا الكتاب، لم تُكتَبْ أيُّ سيرة موضوعية تتناول حياةَ الرسول بالإنجليزية على يد أستاذ جامعي منذ كتاب ف. إ. بيتيرس *F. E. Peters* عام (1992م).

لا شكَّ أنَّ الخلفيةَ الفكرية لهذا الكتاب شرق أوسطية أيضًا بحُكْم إقامتي لسنوات طويلة في دول العالم الإسلامي. خلال عقود عمري كنتُ شاهدًا على الصراعات بين المسلمين المحبين للمنطق والتاريخ والقِيم الإنسانية والآخرين الحرونين المولَعين بتوظيف الدين لتحقيق أهداف سياسية وشخصية. يضم الفصلُ الأخير بعضَ المتطرفين الذين لطالما حاولوا تسويغ أعمال القتل الجماعي، واستعباد النساء، وهدم الديمقراطيات وإنشاء حكم العصابات - كل هذا بالإحالة إلى القرآن وإلى حياة الرسول. قرآنهم غير الذي أعرفه وقرأتُه، ومحمدُهم شخصٌ غريب عليَّ، وذلك رغم انغماسي في تلك النصوص طوال حياتي. نقل هؤلاءِ صورةً سلبية عن الإسلام الأول أثَّرت على نظرة العالم للمسلمين. لذلك قررتُ أخيرًا أن أنبريَ لكتابة هذا العمل الذي كان في عقلي لعقود، جزئيًّا كردٍّ فِعْلٍ ضد الصورة المتطرفة للرسول. إنّ للتطرف تأثيرًا كارثيًّا في الشرق الأوسط، فقد رأينا صعودَ داعش في العراق وسوريا. ويجب أن أشدد على أن غايتي من هذا العمل ليست الدفاع عن محمد ﷺ أو القرآن، أو إيصال صورة إيجابية عنهم. بل الوصول لأعلى درجة من الدِّقَّة في سرد تاريخه وتاريخ القرآن موظِّفًا لذلك أفضل أدواتي الأكاديمية والبحثية والتاريخية. فالحقيقة هي أفضل ما يمكننا به تفنيدُ الكذب.

كانت الاكتشافات البحثية التي ظهرت خلال العَقديْن الأخيريْن عاملًا مساعدًا لي في كتابة هذا الكتاب. ظهرتْ بعضُ المخطوطات المبكرة للقرآن في صنعاء وبعض المكتبات الغربية، ورجَّحت دراساتُ المخطوطات والفحص الكربوني أن تلك المخطوطات تعود إلى بدايات القرن السابع. ورغم أن تقنيات الفحص هذه لا يمكن التعويل عليها للحصول على تواريخ دقيقة أو يقينية إلا أنها تُعدُّ دليلًا مؤيِّدًا للتواريخ التراثية لبعثة النبي في الفترة من (610م) إلى (632م)، وهي التواريخ التي شكَّك بعض الباحثين الأوروبيين في مصداقيتها بدءًا من سبعينيات القرن الماضي.

لكن حدث تقدُّمٌ في مدى فهم المؤرخين لطبيعة المجتمع الذي قرأ محمد ﷺ عليه القرآن. لقد كان عالمًا تهيمن عليه إمبراطوريةٌ رومانية شرقية ناطقة باليونانية عاصمتها القسطنطينية وعلى الطرف الآخر الإمبراطورية الساسانية الإيرانية، امبراطوريتان منخرطتان في حروب طويلة فيما بينهما. ونجد المفسّرَ العظيم محمد ابن جرير الطبري يُقِرُّ بهذا السياقِ في تفسيره للقرآن، لكنَّ أغلبَ الكُتّاب الآخرين أسقطوه بمرور القرون. غالبًا ما صنع المتأخرون صورةً للإسلام بأنه نشأ في القلب المنعزل للجزيرة العربية رغم أن القرآن نفسه يشير إلى خبر سقوط الإمبراطورية الساسانية في فترة (613-614م)، كما يضم العديد من الإشارات إلى التفاعُلِ مع المجتمعات اليهودية والنصرانية. بل ويذكر المجوسَ أيضًا.

لا شكَّ أن المراجعَ المفضَّلة لدى المؤرخين هي المخطوطات الأولى التي كتبها شهودُ العيان على الأحداث بعد فترة قصيرة من وقوعها. ومن منظور المؤرِّخ، يُعَدُّ القرآنُ مرجعًا مبكّرًا يشهد بشكل مباشرٍ على حياة وبعثة النبي، ولهذا السبب فإنه مرجعي الرئيس. لا نُنْكر أن الرواياتِ التي كُتبت في العصر العبَّاسي بعد قرنٍ ونصف إلى عدة قرون بعد وفاة النبي قد تحتوي على معلوماتٍ قيمة، لكنها تظلّ مصادرَ ثانويةً. بالنسبة للمؤرِّخ، المصدر الأوَّليّ هو المتحكّم في المصدر الثانوي وتظل له الأولوية عليه. ورغم القول المنتشر بأن القرآن لا يحمل بين صفحاته الكثيرَ من التاريخ، أجدني لا أتفق مع هذا الرأي. حاولتُ قراءةَ سُور القرآن كوَحْدةٍ واحدةٍ بطريقة توفر روايةً مترابطة. قد نستعين في كتابنا ببعض السِّيَرِ النبوية من العصر العبَّاسي حالَ اتفقت مع قِيَم القرآن نفسِه. قد يلحظ بعضُ القرّاء غيابَ روايتهم المفضَّلة أو المألوفة من التراث المتأخر، لكن لا شك أننا جميعًا نتفق على الأسس القرآنية.

بالنسبة للآيات القليلة في القرآن التي تتناول موضوعَ الحرب، فإنها تحثُّ المؤمنين على الدِّفاع عن حرية العقيدة وحماية حياة الأبرياء. كثيرٌ من المسيحيين يسوِّغون رفضَهم للإسلام بأنّ كتابَهم سِلْمِي، في حين أنَّ القرآنَ كتابٌ عنيف. في الحقيقة، الكتاب المقدس مليء بالعنف، والمسيحيون خلال القرن العشرين قتلوا أعدادًا تفوق بكثير ما فعله المسلمون. لا تختلف القِيَمُ القرآنية المتعلقة بموضوع الحرب والسلام كثيرًا عن قِيَم آباء الكنيسة مثل القديس أغسطينوس والقديس

أمبروزو الذين أبدوا حروب الإمبراطورية الرومانية المسيحية وأصروا على ضرورة حماية النساء الأبرياء والأطفال ضد المعتدين. إلا أنّ القرآنَ يختلف عن آباء الكنيسة في كونه يحرّم استخدام الجيوش المؤمنة للحرب لفرض عقيدة دينية على الطرف المهزوم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256].

يجب أن يتنبه القُرّاءُ العرب إلى أطروحة رئيسةٍ لهذا الكتاب، وهي أنّ كلماتِ القرآن غالبًا ما كانت لها معانٍ مختلفة مقارنة بكيفية فهمِها اليوم. وأن معاني الكلمات تتغيَّر بمرور الزمن، وهو أمرٌ معروف لدى المؤرِّخين. في التاريخ الإسلامي المتأخِّر مثلًا كانت كلمة «الدولة» تدلُّ على دورات زمنية أو على الثورة، ثم أصبح معناها «السلالة الحاكمة» حتى سقوطها، وأخيرًا أصبحت الدولة الدستورية بمعناها المعروف اليوم. أُدرك تمامًا أنها أطروحة جدلية في بعض الأحيان، لكن الغرض من لَفْتِ النظر إليها هو حثُّ القرّاء على الانفتاح على البحث في الأمر بأنفسهم. مثلًا، في القرآن لا تشير كلمتا «إسلام» و«مسلم» إلى دين محمد ﷺ وأتباعه بالخصوص، بل هو مصطلح عام يمكن أن ينطبق على اليهود والنصارى وموحدين آخرين أيضاً. وغالبًا ما يشار إلى اتباع محمد ﷺ في القرآن بعبارة «الذين آمنوا» أو «المؤمنون». ونجد الآية (62) من سورة البقرة تبشِّر الصالحين من الموحِّدين بالجنة ولا تقصرها على أتباع محمد. كما أن كلمة «كافر» في القرآن بمعنى «وثني» ولم تستخدم قطُّ للإشارة إلى اليهود أو النصارى بشكل عام (باستثناء «الذين كفروا من أهل الكتاب» الذين يعدهم القرآن عددًا صغيرًا في مجتمع الوثنيين). صحيحٌ أن المسيحيين واليهود يمكن أن يكفُروا، لكن هذا ينطبق أيضًا على المسلمين، ومثالًا على ذلك: أتباع النبي الذين رفضوا الخروجَ للقتال في غزوة أحد (آل عمران: 167). وفي هذه الحالة فإن كلمة كُفْر معناها «إتيان ذنب»، وهو أمرٌ بشري طبيعي. فمن غير المعقول أن يسمي القرآن أتباع النبي الذين تخلفوا عن المعركة «كافرين» ومن غير المعقول من منظور القرآن إطلاق هذا المصطلح على أي فئة موحِّدة حتى لو سقطوا أخلاقيًّا في بعض الاختبارات. يقول القرآن في الآية (55) من سورة آل عمران: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوۡقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ﴾ [آل عِمرَان: 55]. كذلك كلمة القتال في القرآن هي لفظةٌ علمانية وليست ذات دلالة دينية تشير إلى حرب مُقدَّسة. ولا يوجد مفهوم الجهاد بمعنى الحرب

المقدسة في القرآن، بل هو «جهاد النفس». وإذا قرأنا القرآن العربي بمعانيه الأصلية، سنجد أن الرسالة الحقيقية للكتاب هي رسالة عالمية وليست رسالة طائفية مقصورة على المسلمين.

آمل في أنّ إعطاءَ الأولوية للقرآن وتركه يتحدَّثُ عن نفسِه إلينا عبر القرون سيساعد القُرَّاءَ في العالم أجمع على فهم هذا النص الأساسي، وسيتيح لنا التنصُّلَ من عِبْءِ التفاسير القروسطية وسوء الفهم الحديث الذي ألحق بالقرآن ما ليس فيه. وأناشد الباحثين أينما كانوا بأن يتنبهوا إلى السياق الحقيقي للقرآن بوصفه كتابًا ينتمي لحقبة العصر القديم المتأخر، وإلى الجمهور الواسع والعالم الذي كان يخاطبه القرآن. وهذا التوجُّه قد يساعدنا على إثراء الحوار بين الأديان. إذا قرأنا القرآنَ بنظرةٍ متجرِّدةٍ في سياقِه؛ فإنّ هذا الكتاب هو أفضل ما يمكن أن نفنِّدَ به أفكارَ التطرُّف والإسلاموفوبيا على حد سواء.

المقدمة

ظهر الإسلامُ أثناء ذلك الصراع الطاحن بين الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية الذي ساد المشهدَ في القرن السابع، لقد شهِد ذلك الصراعُ حروبًا لا مثيل لوحشيتها ودمويتها. انتشرت الجيوشُ الإمبراطورية في شتّى أنحاء الشرق الأدنى والواد الخصيب وآسيا الصغرى وبلاد البلقان. ورغم حرص البيان القُرآني على إيضاح أن ذلك الصراع الإمبريالي بين الإمبراطوريتين اللتيْن سمّاهُما مُعاصروهما: «عيني الأرض» يُمثّل سياقًا مِحوريًّا بالنسبة لغاية بعثة محمّد ﷺ، لم يبدأ المؤرِّخون تناولَ حياة النبي من هذا المنظور إلا مؤخّرًا جدًّا[1].

يُعدُّ هذا الكتابُ قراءةً جديدةً للإسلام الأول باعتباره حركةً متأثرة بقِيَم صناعة السَّلام التي نشأت كردة فِعْلٍ تجاه الحرب الدامية التي امتدت لعقود وضدّ الصراع الديني المصاحب لها. أدّى الصراعُ المتواصل بين المسيحيين والمسلمين منذ زمن الحملات الصليبية وصولًا إلى حقبة الاستعمار إلى تركيز الكُتّاب الأوروبيين على تقاليد الحرب في الإسلام وإهمال جانب السلام والتعاون[2]. الحرب والسلام كلاهما موجودٌ في القرآن مثلما هُما موجودان في الكتاب المقدس، وسوف نتعرض بالتحليل للموضوعيْن فيما هو قادم، لكن سينصبُّ تركيزُنا على السلام بصورة أكبر.

يدرُس كتابُنا هذا القُرآنَ في سياقه التاريخيّ عوضًا عن محاولة شرح ما يعتقده المسلمون عن كتابهم المُقدّس[3]. القُرآن كتابٌ يؤكّد على قِيَم حرية العقيدة والتسامُح مع الأعداء، ويُحرِّم الحروبَ العدوانية ويعِد جميعَ الموحِّدين بالخلاص والنجاة دون قَصْر ذلك حصرًا على أتباع النبي مُحمَّد ﷺ. كثيرٌ من غير المسلمين بل وعددٌ لا يُستهان به من المسلمين أنفسِهم لا يعزون أيًّا من هذه القِيَم إلى القُرآن، بل يفسِّره البعضُ بأنّه يحمل قيمًا مناقضة لحقيقته، مما يُبيّن مدى سُوء

الفهم الذي تعرّض له هذا الكتاب. ولهذا أسبابٌ عدّة لعلّ أبرزها الإيديولوجيات الإمبريالية التي سادت الإمبراطوريةَ المسيحية البيزنطية والإمبراطورية العبّاسية المسلمة، وكذلك الصعوبات في تفسيره، والإخفاق في مقابلته بالنصوص الرومانية والإيرانية المعاصرة لنزوله مما كان سيُتيح لنا مقارنة ومقابلة الموضوعات والقيم الواردة فيه بما في الكتب الأخرى المنتمية لتلك الحقبة(4).

مثّل الغزوُ الإيراني للأراضي الرومانية والذي بدأ عام (603م) تهديدًا خطيرًا لاستقلال غرب الجزيرة العربية الذي يضُم مكّة أيضًا، حيث ولِد ونشأ مُحمَّد ﷺ. كما كان للغزو الإيراني للقُدس عام (614م) تأثيرٌ استفزّ ردّةَ فِعْلٍ سماوية من النبي. إذا قرأنا القُرآنَ بتمعُّن سنلاحظ أنَّ النبي أصابه حُزْنٌ وغمٌّ كبيران بسبب المذابح المنتشرة في زمنه، مما دفعه لإمضاء النصف الأول من فترة بعثته (610- 622م) في محاولةِ تصوُّر صيغةٍ لمجتمع بديلٍ مبنيٍّ على ممارسات السلام. يتكرر في القرآن أمر المسلمين «بدفع السيئة بالحسنى،» والتسامُح مع من يؤذونهم، وتمنّي الخير وإلقاء السلام على من يعادونهم. السياق الكبير للآيات التي تناولت ذلك الموضوع كان الصراعات الكُبرى التي اندلعت بين المسيحيين واليهود والزرادشت، وبعض الوثنيين الذين ناصروا أطرافًا مختلفة في خضمّ الصراعات المتفشية حولهم. خلال تلك السنوات، كان النبي مُحمَّد ﷺ أشبه ما يكون بمسيحِ عظة الجبل، أكثر مما يُقرّ الناس عادة.

بدأ الباحثون يربطون النصف الثاني (622- 632م) من بعثة النبي مُحمَّد بالمناورات التي جرت بين روما وإيران، بل وافترض البعضُ أن هجرته من مكة إلى المدينة كانت مرتبطةً بالسياسة الدبلوماسية الرومانية(5). بالنسبة لي، فأنا أرى أنّ المسلمين في تلك الفترة كانوا مُتحالفين بشكلٍ صريحٍ مع الإمبراطور الروماني المسيحي هيراكليوس (حكم: 610-641م)، وبالتأكيد نَظَرَ النبيُّ إلى معاركه في بدرٍ وأُحُد ضد المشركين العُدوانيين كمعاركَ دفاعية لحماية الكنائس الرومانية في مملكة شرق الأردن وسورية في الشمال*. ومن المرجح أن القبائل العربية المُشرِكَة المتعصّبة كانت متحالفة مع ملك الملوك الإيراني.

* مهما يُقَلْ عن الخلفيات السياسية الدولية والإقليمية والمحلية، التي لا ننفي تأثيرَها تمامًا =

باختصار، لا يختلف الإسلامُ عن المسيحية، فهو دين غربيٌّ بدأ داخل نطاق الإمبراطورية الرومانية، كذلك كان النبي مُحمَّد ينظر إلى نفسه باعتباره حليفًا للغرب. لم تَغنِ سنواتُ الحرب أنّ النبي تخلى عن عقيدته السِّلْمِيّة، لكنه على الأرجح تحوَّل إلى سياسةٍ حربية شبيهة بسياسة شيشرون والمفكّرين المسيحيين المتأخرين. وفي الوقت نفسِه، فقد استمرَّ بلا انقطاعٍ سعيُه الدؤوب لتحقيق السلام مع المشركين المحاربين، لكن مع عدم تمكُّنِه من تحقيق ذلك اتَّجه إلى المدينة لتنظيم دفاعِه ضد العدو الوثني المُصِرّ على الموقف العُدواني. فالقُرآن يؤكّد على خطأ الحروب العدوانية الهجومية، ومتى سعى العدوُ لعَقْد هُدنَةٍ ووقف الاقتتال، فإن المسلمين مُلزمين بأمرٍ قُرآني بقَبول الهُدنة. إنّ مَنْعَه الحروبَ الهجومية وسعيه المستمر نحو تحقيق السلام حتى في ظلٍّ أعنف الصراعات أمورٌ تُسوِّغ تلقيبَه باسم «**رسول السلام**»، وحتى إنْ خاض بعضَ الحروب فإنها كانت حروبًا دفاعيّةً. يتناول القُرآنُ موضوعَ الحرب بشكلٍ مُجرَّد ولا يطرح بأيّ صورةٍ فكرةَ الحرب المُقدسَّة، ولم ترد فيه كلمة الجهاد بتلك الدلالة في أي موضع. فالقُرآن يتناول الحربَ بوصفها ضرورةً مؤسفة عندما يتعرّضُ الأبرياءُ وحُريّةُ العقيدة للتهديد، كما يُحرِّم القصاصَ خارج إطار القانون، ويساوي بين القتل العمْد لنفسٍ آمِنةٍ واحدة وقتل البشر أجمعين، مُعيدًا في طرح ذلك المبدأ استخدامَ عبارةٍ أوردها المفسّرين اليهود للكتاب المقدّس في تلمود أورشليم(6).

إنّ القراءةَ الفاحصة للقُرآن مصحوبةً بقراءة بعضِ كُتب التاريخ المتأخرة تقترح أنّ انتشارَ الإسلام في أغلب المدن الكبرى في الجزيرة العربية في حياة النبي محمَّد كان بطريقة سلمية. تُقلّل أغلبُ الكتب التي تتناول تلك الفترةَ من أهمية القوة الناعمة للرسالة الروحانية للقُرآن. إنّ الصورةَ التي ستصلنا عن النبي محمَّد ﷺ وفترة صدر الإسلام من القراءة الدقيقة للقرآن على خلفية الثيمات المرتبطة بالسَّلام ستُناقِض تمامًا ليس فقط التصوراتِ المنتشرةَ في الغرب، بل وفي كثيرٍ من الأحيان

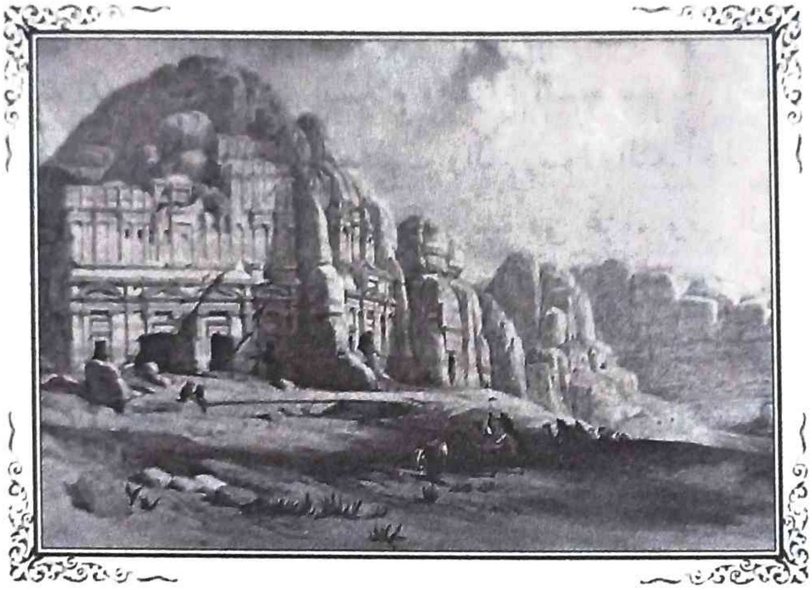
= على الأحداث - والتي هي من مكامن التميُّز في منهجية التحليل لأحداث السِّيرة في هذا الكتاب - فإنه لا يمكن بالنظر إلى السياق التاريخي لمعركة بدر وأُحُد في ظل الصراع الديني والاجتماعي بين المشركين في مكة والمسلمين في المدينة أن يُقال بهذا الإطلاق والتأكيد إن الدافع وراء المعركتين الدفاع عن الكنائس الرومانية في أقصى الشمال! (المترجمان).

التقليدَ التاريخي الإسلامي نفسه. لم تكُن الحياةُ في المجتمعات الإقطاعية المتناحرة لتساعد على دفع الأفكار الدينية السلمية قُدُمًا، كما أنَّ المسلمين الذين عاشوا في عهد الإمبراطوريات الإسلامية الأخيرة فقدوا الاتصالَ بواقع الإسلام الأول الذي بدأ في القرن السابع. ماذا لو قرأنا حياةَ المسيح من منظور البابا أوربانوس الثاني الذي أطلقَ الحملاتِ الصليبيةَ الدموية على الأراضي المقدسة بصيحته الشهيرة: «الربُّ يُريدُها!»[7]؟

وحتى في أيامنا هذه، يهتمّ كثيرٌ من الباحثين في حقبة الإسلام الأول على نحو غير ملائِمٍ بآراء المفسرين القروسطيين. ويرفض البعضُ الآخر كُلَّ ما جاء في تلك المصادر بشكل قاطع، ويتناولون كتبَ التاريخ الإسلامي بشكل مختلف عن تناولهم لكتب التاريخ البيزنطي أو الكارولينجي، ويَصِمون غير الأوروبيين بأنهم أُمَمٌ بلا تاريخ. أما القُرآن فيُعلِّمُنا أننا إذا أنصتنا للتاريخ، فإنه سوف يخبرنا بما يمكن قَبوله وبما يمكن تَرْكُه في كتب السيرة[8].

الفصل الأول

البيتُ الحرام



دُعي مُحمَّد بن عبد الله إلى لقاء كان بمثابة فُرصة العُمر له، فما كان منه إلا أن هَرْوَل عبر طُرُقات مكّة المُتشعبة بفعل بيوتها المبنية من سعف النخيل أو الطوب الطيني حتى وصل في النهاية إلى قصر خديجة الفخم، الذي بُني من الأحجار المُرجانيةِ الفاخرة بخلاف بيوت مكة الفقيرة. كانت خديجة بنت خويلد، أكثر تُجّار مكةَ ثراءً والأرملة صاحبة المكانة الرفيعة؛ تسعى إلى إيجاد مَن تأتمنه على قافلتها الضخمة المسافرة إلى الشام، وكانت ترغب في لقاء صاحب الخمسة وعشرين ربيعًا آنذاك لتأخُذَ قرارَها في إسناد المهمة إليه من عدمه ومن ثَمَّ إسنادها لتاجر آخر، ولو وقع الاختيارُ عليه فإن هذا سيكون بمثابة نقلةٍ نوعية في حياته، لكنه في منافسةٍ مع تُجارٍ آخرين أكثر منه خبرة ويتقدَّمون عليه في المنافسة(1).

ولِد مُحمَّد ﷺ في مدينة مكّة، التي كانت بمثابة منطقة آمنة وسط القبائلِ

المتناحرة، لأبٍ من بني هاشم المنوطين بسقاية الحجيج ورعاية الكعبة، بيت الله الحرام الذي كانت القبائل تجتمع حوله في توادٍّ وتآلف لسنوات طويلة، وكان بنو هاشم جزءًا من قبيلة قُريش التي كانت تعتمد في كسب رزقها على بيت الله الحرام وظلال السَّلام التي يُظلّ بها منطقةَ تهامة الساحلية المتاخمة للبحر الأحمر، ومن بين مُدنها مكّة، وعلى الحدود الشمالية لهذه المنطقة القاسية القفرة تقع أراضي الإمبراطورية الرومانية، وجنوبًا وشرقًا تقع أراضي الإمبراطورية السَّاسانية الإيرانية (224- 651م)[2].

من المُرجَّح أن التجربة القاسية التي عاشها مُحمَّد ﷺ في طفولته كان لها دورٌ في تكوين نظرته للعالم ولقضايا السَّلام والنزاع المحيطة به. وفقًا لكتب التراث الإسلامي قضى عبد الله بن عبد المطلب والد رسول الله أَجَلَهُ في يثرب متأثِّرًا بحُمّى أصابته حين كان برفقة قافلة تجارية عائدة من غزة، وفي الوقت نفسه كانت آمنة بنت وهَب حُبلى برسول الله. وقد تزامن مولد الرسول ﷺ وكذلك وفاة والده مع عام الفيل، وقد سُمِّيَ بذلك الاسم لأنه شهِد ردّ مكّة لمحاولة غزو قادمٍ من اليمن وكان الغُزاة يخططون لاستخدام فيلٍ ضخم لهدم الكعبة[3] .وعندما بلغ مُحمَّد ﷺ السادسة من عمره توفيت أُمُّه في طريق عودتها من زيارةٍ اصطحبتْه فيها لزيارة أقاربهم في يثرب، وهكذا أصبح رسول الله يتيمًا وحيدًا من دون أبويه. انتقل مُحمَّد بعدها إلى بيت جدّه شيبة «عبد المطلب» بن هاشم الذي كان رجُلًا مهيب المظهر طويلَ القامة وصاحب فِطنة وخبرة بالسياسة ذا شعر أسود فاحم تتخلّله خُصلة بيضاء. وكان سيد بني هاشم هو المسؤول عن سقاية الحجيج من بئر زمزم الذي أعاد اكتشافَه وحفرَه بنفسه. ولا شكَّ في أن عبد المطلب لم يكن لينجح في جذب الحجيج إلى مكة بغزارةٍ من دون وجود مصدر دائم للماء. لقد كان لقدوم الحجيج أهمية حيوية بالنسبة لمدينة قاحلةٍ قليلة الماء وشحيحة الزرع مثل مكة، حيث كان الحجّاج يأتون من مناطق أكثر ازدهارًا وخصوبةً فيجلبون معهُم الأموالَ والقرابين من طعام وفاكهة. كانت جزيرة العرب أشبه برداء مصنوع من الخيش القاسي لكنّ أطرافه من الذهب الخالص، وذلك بسبب الطبيعة الجدباء لمدنها الداخلية مثل مكة والطبيعة المزدهرة لسواحلها.

رُبما افتقر بنو هاشم لنفوذ وثراء العشائر الأخرى لكنهم استمدُّوا مكانتَهم

العالية من تكليفهم برعاية الكعبة وسقاية الحجيج، وكان مُحمَّد ﷺ الطفل اليتيم هو الأقلَّ مكانةً بين أبناء عشيرته، وعاش طفولةً قاسية حيث عمل في رعاية أغنام جدّه وتعرض للتنمُّر لأنه لم يكن له أبٌ يحميه ولا نَسَب لأحد الأبطال المُخلدة أمجادُهم في الشعر ليتباهى به. كان يوضع لـ عبد المطلب فراشٌ خارج الكعبة يقف حوله أبناؤه منتظرين وصولَه ولا يجلسون حتى يجلسَ إجلالًا لمكانته، وذات مرة جلس الطفلُ مُحمَّد على فراش جده فنهرَه أعمامُه وأخَّروه عن الجلوس مما أصابه بغمٍّ شديد، وكان دافعهم في ذلك غيرتَهم من مكانته عند أبيهم وتقديمه إياه عليهم، وقد رأى عبد المطلب منهم ذلك في مرَّةٍ فأمرهم أن ينتهوا عن ذلك وأن يَدْعُوه[4]. بعد ذلك بسنوات كثيرة حدَّثنا القُرآن الكريم في سورة البلد عن «اقتحام العَقَبة»، والعقبة هي عقبة مكارم الأخلاق التي هي: ﴿...إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾ [البلد: 14-16]. ثُم قضى عبد المُطلب أجلَه ليتولى كفالةَ مُحمَّد ﷺ عمُّه أبو طالب الذي أصبح هو سيد بني هاشم من بعد عبد المطلب.

الآن وقد بلغ مُحمَّدٌ الخامسة والعشرين من عمره أتته فُرصةٌ للهروب من ضيق الفقر إذ اجتمعت إبل مكة خارجَها لتجهيز القافلة المتّجهة إلى دمشق وكانت إبل خديجة يومئذٍ تُعادل إبل بقية التُجار مجتمعين، مما يعني أنها كانت تملِك نصفَ رأس مال تجارة القوافل الخاصة بمكة[5] .كان عبد المطلب عمُّ الرسول هو مَن رَشَّحه لها عندما طلبت منه أن يجد لها شخصًا أمينًا ويمكن التعويل عليه. التقت خديجة بمحمَّد ﷺ في ساحة منزلها وسط جمْعٍ مِن مُستشاريها الذين يعاونونها في اتخاذ القرار، وبعد أن حسمت أمرَها بإسناد المهمة إليه حرصت على التأكيد على مدى ثقتِها فيه بقولها إنها ائتمنته على ضعف ما اؤتمِن عليه أيُّ تاجرٍ قبلَه من قومه.

أرسلت خديجةُ بصحبة مُحمَّد ﷺ غلامًا لها يُدعى ميسرة لكي يقوم على خدمته ولكي يتابع أموالَها عن قُرْبٍ أيضًا. الآن فقط حصل الشابُّ الصغير فعليًّا على فُرصة العُمر، لكنها تحمِل مخاطرةً كبيرة أيضًا إذا أخفق في إدارة القافلة والوصول بها لبرِّ الأمان، دعونا نتصوَّر كيف يُمكِن أن تسير رحلة تلك القافلة.

في أغسطس من سنة (592م) وقفت القافلةُ على أطراف مكة استعدادًا لبدء المسير، والناسُ حولها مجتمعون في سعادةٍ يدقّون الأجراسَ ويقرعون الطبول،

تأزّر مُحمَّدٌ ورفاقُه بأُزُر بيض، وهي إشارة رمزية للقبائل التي يمرون عليها أنهم لا ينوون القتالَ ولا يُضمِرون شرًّا. وقد كانت لبني هاشم مكانةٌ بين جميع قبائل الجزيرة العربية مستمدة من رعايتهم للبيت الحرام وسقاية الحجيج، حتى القبائل التي تعيش في البراري القاحلة كانت تحترمهم لذلك، وكان ذلك من ضمن أسباب اختيارهم لقيادة القوافل. في الطريق كان أطفال البدو يقتربون من القوافل يلعبون ويقدِّمون لهم الماءَ والطعام. وكان مُحمَّد ورفاقُه يمرُّون كلَّ حين على قُرى بيوتها من الأحجار الطينية وأسقفها من سعف النخيل، وبين تلك القرى كانوا يمشون عبر سهوبٍ مُحْمَرَّةٍ تقطعها وديان ذات صخور متفرقة وشجيرات جافة(6).

كانت القوافل تتحرّك ليلًا تحت السماء كثيفة النجوم، وعند الفجر تطلع الشمس على التلال لتصبغها بألوانٍ زَهرية، ومع كامل سطوعها يتحوَّل لونُ الصخور إلى نُحاسي لامع. في العادة كانت القوافل تتوقف للراحة وانتظار الليل ثم المواصلة في وقت الذروة، وبعد عدة أيام على ذلك الحال وصلوا أخيرًا إلى واحة النخيل المعروفة باسم يثرب حيث وجدوا التمورَ وأشجارَ العُنَّاب وأحواض الماء العذب، فتوقفوا هُناك للراحة، وقبل مواصلة المسير تزوَّدوا بالماء والتمر وبعض الطعام ليستعينوا به على رحلتهم في الصحراء الشمالية الجدباء القاسية. في ذلك الوقت كانت يثرب تحت إِمْرَة رجل تابعٍ لإيران من قبيلة الخزرج الوثنية، في حين كان أهل مكة على علاقة محايدة بالسَّاسانيين والرومان(7).

استغل مُحمَّد فرصةَ وجودِه هناك لزيارة أهله في المدينة، فجَدَّتُه سلمى بنت عمرو كانت من سادة بني النجار. ورغم صلة القرابة البعيدة بين بني هاشم وبني النجار إلا أن الأخيرين كانوا حريصين على وَصْلِ رَحِمِهم بأسرة مُحمَّد ﷺ أصحاب شرف رعاية الكعبة. وكان أهل يثرب يذهبون إلى الحج في مكة وكانوا كذلك يزورون معبد إلهة القَدَر مناة الذي شيَّدوه بأنفسهم(8).

استعدَّ مُحمَّدٌ ورَكْبُه للرحيل شمالًا بين العصر والمغرب، فانطلقوا في الصحراء فوق حبيبات الرمال البيضاء الملتهبة التي يجعلها ضوءُ الشمس تظهر كحبَّات ألماسٍ لامعة، نال الجوعُ والنصَب من المسافرين ونفذ زادُهم من الماء العذب لكنهم استعانوا على الطريق بصيد حيوان المها الذي كانوا يقابلون قُطْعانَه في الصحراء على فترات متباعدة. وكانت العواصف الرملية تهاجمهم كُلَّ حين فتخزُ

الرمالُ جلودَهم وكأنها إبَرٌ صغيرة صُلبة، لكنهم كانوا يستأنسون برَكَمِ السحاب والجو المعتدل كل حين.

كان تُجار القافلة ومُحمَّد ﷺ معهم يشترون زادَهم طوال الطريق من البدو. ورُبما تساعدنا رحلة الحاجّ القادم من مدينة بياتشينسا الإيطالية على فهم طبيعة تلك الرحلة، وهو رجلٌ روماني سافر إلى الشرق الأدنى في النصف الثاني من القرن السادس عندما كان مُحمَّدٌ لا يزال طفلًا صغيرًا. كتب ذلك الرجل عن العرب قائلاً:

> «كان البدو من العرب وزوجاتهم يخرجون من الصحراء ليجلسوا على جانب الطريق لتسوُّل الخُبْز من المارة، وكان الأزواج يأتون بقِرَبِ الماء ويبادلونها بالخبز، وكانوا يأتون كذلك بجذورٍ لها أذكى رائحة عرفتُها على الإطلاق. وفي حقيقة الأمر لم يكن مأذونًا لهم بذلك لأنهم كانوا في عيد تحرُم عليهم التجارة أثناءه»[9].

عرِف الرجُل الذي كان موجودًا في الجزيرة العربية أن شهر المُحرَّم على وشك الانتهاء، مما يزيد من فرص تعرُّضه للاعتداء على يد أي من القبائل البدوية لأنه من الأشهر الحُرُم التي يحرُمُ على العرب القتال والنهب خلالها ولكنهم يفعلون ما يحلو لهم خارجَها.

كانت مُجتمعات الجزيرة العربية تتألَّف من قبائل، أو عشائر كبيرة. وكان لكل أخٍ ولكل ابن عم أو ابن خالٍ الحقُّ في الانتقال من مقرِّ العشيرة وتأسيس عشيرة جديدة تظلّ تابعةً للعشيرة الأُم سعيًا للنفوذ أو للإغارة على قطعان العشائر والقبائل الأخرى. وكان يحدث أحيانًا أن تنضمَّ عشيرةٌ إلى قبيلةٍ ذات نفوذ على نمط الاندماج داخل الأحزاب السياسية الناجحة في المجتمعات الحديثة، وكان ذلك يحدث غالبًا عن طريق إعلان اكتشاف وجود أسلاف مشتركين، وكان تزوير ذلك السلف المشترك أمرًا شائعًا. كانت القبائل تبني تحالفاتٍ وأنظمةً سياسية تعتمد على صِلَات القرابة، وأغلب القبائل التي سكنت أرض الحجاز الممتدة شمال منطقة تهامة الساحلية كانت تسكُن مُدنًا صغيرة وقُرى، في حين أن العدد القليل من القبائل الرَّعَوِيّة لم يكُن لها أرضٌ مستقرة وتتنقل في الصحراء بحثًا عن أراض عُشبية

لرَعْي أغنامهم. وعاش هذان المجتمعان (الثابت والمتنقِّل) في تكافُل صعب: كانت المجتمعات المستقرّة تُنتج المحاصيلَ الزراعية والبقوليات الأساسية، والبدو يقايضونهم باللحم ومنتجات الألبان[10].

عادت الحياة إلى ذلك الطريق التجاري الذي يصل بين مكة والجزء الخاضع للحكم الروماني من الجزيرة العربية في الثُّلُث الأخير من القرن السادس مما يعكس الازدهارَ الاقتصاديَ والسُّكَّاني لمملكة شرق الأردن في تلك الحقبة، ومن ناحيةٍ أخرى كانت عودة الحياة إلى ذلك الطريق راجعةً أيضًا إلى الغزو الإيراني لليمن في بداية العقد السابع من القرن السادس والإطاحة بالأُسرة المسيحية الحاكمة من العرش بمعاونة القبائل الوثنية واليهودية، وبهذا دانت للإمبراطورية الساسانية الإيرانية السيطرةُ على منطقة فم البحر الأحمر وباب المندب مما عرَّض التجارة البحرية للإمبراطورية الرومانية لمخاطرَ كبيرةٍ ظهرت في عمليات القرصنة على سفنها التجارية الذاهبة لإفريقيا، وكان هذا سببًا مباشرًا في ازدهار التجارة البريّة وعودة الحياة لذلك الطريق التجاري. دخلت الإمبراطوريتان الرومانية والفارسية في صراعٍ طويل ممتدّ في شتى بقاع الأرض بغاية التفرُّد بالسيادة، وطوال حياة مُحمَّد ﷺ كانَ شاهدًا على هذا الصراع الذي لم يزدد إلا قسوةً ووحشية مما كان له عظيمُ الأثر في تكوين رؤيته للعالم ورغبته الحثيثة في إرساء السلام[11].

وقد كتب المؤرخ البيزنطي ميناندير الحارس (Menander Guardsman) عن العرب في تلك الحقبة ما يلي: «وُجِدت قبائلُ عربية كثيرةٌ جدًّا وأكثرها تسكُن الصحراء وتغلُب عليهم الفوضى والعُنف، وولاءات تلك القبائل كانت موزَّعة بين الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية». كان عدد القبائل العربية التي اعتنقت المسيحية ضئيلًا نسبيًا، حيث تمسَّكت أغلبُ قبائل منطقة الحجاز بدياناتها الوثنية ورفضتْ بشدة الدينَ الرسمي لـ قُسطنطين وحلفائه من أباطرة روما، وقد يكون هذا التحفُّظ راجعًا في الأساس إلى رغبتهم في الحفاظ على علاقة محايدة بين الإمبراطوريتين المتناحرتين المسيحية الرومانية والزرادشتية الإيرانية، وقد كان لهذا تأثيرٌ إيجابيٌّ واضحٌ على حريتهم في التنقُّل بين أراضي الإمبراطوريتين، وكان ذلك من وجهة نظر حُكَّام فارس أمرًا إيجابيًا أيضًا لأنّ تحوُّلَ تلك القبائل إلى المسيحية كان سيتبعه تحوُّل ولائهم السياسي تجاه القسطنطينية[12].

وذات يومٍ قائظٍ جدًّا حرَّق أقدامَهم من تحتهم من شدة سخونة الرمال؛ قرَّر التُجَّار المُسافرون الاحتماءَ داخل الخيام المصنوعة من جلود الشياه إلى أن يحلّ الغسق لمواصلة المسير. لقد كانوا يفضِّلون التحرُّك في الظلام غالبًا على الرغم من الصعوبات التي كانت تواجههم بسبب وُعورة طبيعة الأرض التي كانوا يتحركون عليها والتي كانت تتنوع بين أراضٍ بُركانية حادة وغير مستوية وقيعان الأنهار الصلبة كالصخور التي كانوا يمشون فيها في ظلام دامس لا يدرون ما يوجد تحتهم[13].

كان أهل قريش يعتمدون على خبرتهم الواثقة بالطُّرق والأراضي الوعرة وأماكن وجود قُطَّاع الطرُق. كانت بعضُ القبائل العُدوانية تواجه مُحمَّدًا ﷺ ورفاقَه ويطلبون منهم أموالاً نظيرَ تَرْكِهم يمرُّون في سلام، ويقال إن أهل مكة اعتادوا تَرْكَ بعض بضائعهم من جلود وغيرها لهؤلاء البدو وكذلك إعطاءهم نصيبًا من الأرباح في طريق العودة، وقد وجد مُحمَّد سليل بني هاشم الذين لهم باعٌ في فضِّ النزاعات وحفظ السلام حول الكعبة نفسَه مضطَرًّا لخوض تلك المفاوضات العسيرة مع القبائل البدوية على حداثة سِنِّه وضعف خبرته، ولو أخفق ولو لمرة واحدة في التفاوض فقد كان سيواجه غارات الأعراب وستُنْهَب كامل بضاعته وبالطبع سيفقد فرصتَه في العمل في تجارة القوافل، كما أنّ الإخفاق في جلب قمح الصيف من سورية كان سيؤدي ببعض أصدقاءه وأهله إلى التضوُّرِ جوعًا لعدم حصولهم على الغذاء الكافي.

واصل مُحمَّد ﷺ وقافلتُه المسيرَ على أرضٍ مستوية واقعةٍ بين مرتفعاتٍ عن يمينِهم وبحرٍ عن شِمالهم، وكان التُجار يُسَرُّون عن أنفسهم بقصّ الأشعار الملحمية التي تحكي أمجادَ أسلافهم في المعارك والإغارات والقتل ومهاراتهم في استخدام السيف، وكانت أشعارُهم تطابق في إيقاعها خطوات الخيول والإبل. قال أحد الشُعراء في وصف سيفه:

حسامٌ إذا ما قمتُ منتصرًا به كفى العَوْدَ منه البدءُ ليس بمعضد

وقال آخر:

خشاشٌ كرأس الحية المتوَقّد

ولم يرُق لمُحمَّدٍ ﷺ محبّ السلام وسليل بني هاشم الذين تخصَّصُوا في فضّ

النزاعات والصُّلح بين الناس ما رآه من تمجيدٍ للقَتَلة والنهّابين الذين يتربَّصون بالأبرياء الآمنين. كانت المعابد الوثنية قبل سيادة المسيحية ملجأً للفقراء[14]، وكان للكعبة دورٌ مماثل. وقد وجدنا مُحمَّدًا ﷺ في أواخر عمره يتلو: ﴿فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: 2-3][15]، وفي المقابل كان قُطّاع الطرق وكهنة الكعبة يكرسون أنفسهم لقِيَمٍ مناقِضة تمامًا، وكان الشعر الجاهلي يحتفي بفرسان الغارات والقتلة.

تفاوض أسلافُ مُحمَّد ﷺ لعقد تحالُفاتٍ ومعاهدات غير رسمية مع أغلب قبائل أرض الحجاز والشام مما مكّن قوافلَهم من عبور الأراضي بسهولة، وتضمَّنت تلك المعاهدات دفعَ أموال وبضائع، ومشاركة القبائل أرباحَ القوافل، وتحالُفاتٍ عن طريق الزواج بينهم وبين القبائل الأخرى، واحترام بيت الله وقُريش باعتبارهم حماة بيت الله، وقد أشار القُرآن إلى شبكة العلاقات هذه في سورة قريش: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قُريش: 1-4][16].

رُوي أن هاشم بن عبد مناف، جد محمَّد ﷺ؛ سافر للقاء القيادات الرومانية في سورية، وكان ذلك في العقد الأخير من القرن الخامس بغرض التفاوُض على تخفيض رسوم المرور وتوفير عبور آمن لتجّار مكّة الذين يمرون من أراضي الإمبراطورية، وهكذا بدأت رحلة الصيف لشراء القمح من دمشق. وكان المكّيون يضبطون سفرتهم لتتزامن مع موسم حصاد قمح الصيف، وذلك لأنهم كانوا محاصرين بين أراضٍ بركانية وصخرية وعِرة لا تسمح لهم بزراعة هذا المحصول الغذائي الأساس. وكان أهل الحجاز ومُحمَّد ﷺ منهم لا يحتملون بَرْدَ ديسمبر في بلاد الشام، ولهذا كانت رحلة الشتاء إلى اليمن حيث كانوا يضبطون رحلتهم مع موعد حصاد قمح الشتاء. وكان حياد مكة سببًا في إتاحة بضاعة المحيط الهندي لأسواقهم ومن ثَمَّ الذهاب بها إلى الأراضي الرومانية في الشرق الأدنى لبيعها، فبحسب المعاهدات التجارية مع إيران، كانت المدن المسموح لها بفتح علاقات تجارية مع روما قليلة للغاية، كما كانت إيران تفرض على العدو الروماني ضريبة تصل إلى 25 بالمائة على البضائع الفاخرة القادمة من آسيا، أما أهل الحجاز فكانوا قادرين على توفير هذه البضائع للرومان بأثمان مخفَّضة باعتبارهم طرفًا ثالثًا[17].

اشترى القُرشيّون الحبوب مثل القمح والزبيب، وكذلك كانوا يشترون النبيذ والسيوف الدمشقية. وكانت التكلفة الباهظة لتجهيز القوافل التجارية تستدعي تزويد القافلة بما خفّ وزنه وغلى ثمنه، وكان الذهبُ أفضلَ ما يُحقّق لهم هذا، فكانوا يبيعونه إلى الرومان الذين كانوا يدفعون كميّات كبيرة من الذهب إلى الإيرانيين نتيجة لخسارتهم مواقع كثيرة لصالح إمبراطورية فارس، وكان أهل الحجاز مشهورين بامتلاكهم معادن نفيسة وكانوا يُطلِقون على مناجم الذهبِ المُحيطة بالمدينة «مهد الذهب». وأسهمت كُلُّ تلك الظروف في زيادة أرباح القوافل نتيجة لبيع سبائك الذهب. كانوا كذلك يبيعون الجُلودَ والتُمور والعاج الذي يأتون به من أثيوبيا وبعض البضائع القادمة من قارة آسيا مثل الحرير الذي يصل إليهم عن طريق اليمن. ومن موارد الأرباح الأخرى للقوافل نَقْلُ جثامين أثرياء اليهود من اليمن إلى فلسطين لدفنها في الأرض المُقدَّسة[18].

وصلت قافلة مُحمَّد صلى الله عليه وسلم التُجارية إلى مدائن صالح، وهي واحة نبطية قديمة معروفة أيضًا باسم الحِجْر. وكانت بعض القبائل العربية قد غَزَت شرق الأردن سنة 300 ق.م، وأسست المملكة النبطية وأرست عبادة أوثان شمال الجزيرة العربية هناك، ثم احتُلَّت هذه المملكة العربية على يد الرومان سنة (106م)، لكن استمَّر أهلُ هذه المملكة على عبادتهم القديمة لقُرونٍ، وإن دخلت عليها بعضُ العبادات اليونانية. وقد وصف القُرآنُ المملكةَ النبطية التي حكمها قومُ عاد بأنها أعظم الممالك العربية القديمة، وعاد هي قبيلة عربية قديمة كانت لها مكانة كبيرة في شرق الأردن[19].

قبل تحوُّل الطرق التجارية، خلَّفَت القوَّاتُ الرومانية التي كانت متمركزةً في مدائن صالح نقوشًا لاتينية. وبحلول عام (592م) ظهرت حروفٌ رونيّة غير مفهومة على جدرانها المرتفعة المبنية من الحجارة الرملية الحمراء. بنى النبطيون أضرحةً عملاقة لدفن أبناء الطبقات العُليا فيها وكانوا يعتقدون أن الآلهةَ تحمي تلك القبور وتركوا نقوشًا عليها لتحذير نبّاشي القبور من الاقتراب وتتوعدهم بالويل إن فعلوا على يد «دوشارا وهُبَل ومانوتو». دوشارا هو اسم كبير الآلهة عند النبطيين، ومن الواضح أنه كانت له مكانة خاصة في هذه المدينة تحديدًا، أمَّا هُبَل فلم يكُن يُذكَر كثيرًا ولم يكن من الأوثان المُفضَّلة المُهابة على الأرجح، ومانوتو هو النطق

الأرامي لـ مناة إلهة القدر عند العرب وكانت وثنًا محبوبًا في المدينة، وقد أُعجب بها بعضُ الجنود الرومان إعجابًا كبيرًا حتى إنهم حملوها معهم إلى أوروبا، ويوجد نقشٌ في منطقة تيماء يذكرها بأنها «إلهةُ المعبودات». وثَمَّة نقوشٌ أخرى تُبيِّن بوضوحٍ أن قبور مدائن صالح كانت تُعدُّ أماكنَ مُقدسّة عند أهلها: «هذا القبر وهذه الكتابة مصونان بقانون حُرمة القبور عند النبطيين... إلى أبد الآبدين»[20]. وربما يكون هذا هو مصدر وصول فكرة تقديس النصوص إلى العرب في زمن محمد ﷺ على نحوٍ أثَّر حتى على طريقة تعاملهم مع الكُتُب المقدسة وطُرُق حفظها سواء الكتاب المقدس أو القرآن الكريم.

من المرجَّح أن بعض القبائل العربية في مدائن صالح ظلّت حتى القرن السادس مداومةً على عبادة مناة التي كانت تتلاعب بأقدار الناس. ثُم خلَف قومَ عادٍ في حُكم شمال الحجاز قبائلُ ثمود الذين أنّبَهُم القرآن في سورة الأعراف: (74) على فسادهم وإصرارهم على العبادة الوثنية ورفضهم لدعوة النبي العربي صالح الذي أرسله الله إليهم، كما ذمَّ القُرآنُ من أصرّوا على الكُفر في مدائن صالح في سورة الحِجْر في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَٰبُ ٱلْحِجْرِ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الحِجر: 80][21].

انطلق مُحمَّد ﷺ وأتباعه مرة أخرى عبر التلال الرملية الناعمة ليصلوا أخيرًا إلى أرض فلسطين الرومانية المزدهرة. وكانت هذه المنطقة لا تزال خاضعةً لحكم إمبراطورية روما الشرقية وتحت حمايتها، وكانت للإمبراطورية الرومانية قواتٌ عسكرية هناك تتمركز على حُدود تُسمّى الخط العربيّ بهدف التأمين ضد غارات القبائل العربية. وكانت روما تتعاون مع حُلفاء عرب أغلبَ فترات القرن السادس ومنهم آل جفنة أصحاب المكانة المرموقة الذين كانوا يقودون فرسان الجيوش الروماني، كذلك تعاونت مع القبائل البدوية الرعوية الرحّالة وذلك لأنَّ أسلوبَ معيشتهم جعلهم متمكنين من الفروسية بالفطرة، وكانت إمبراطورية روما الغربية تتعاون مع القبائل الجِرْمانية بالطريقة نفسِها. كان الفرسان العرب في الشرق الأدنى يعملون كقوّات فرعية بجانب القوات الرومانية الأساسية، وتُركّز معاركهم على محاربة بعض القبائل الرعوية نظير الحصول على الذّهب من القسطنطينية. ومع انهيار التحالُف بين روما وآل جفنة سنة (592م) أصبح مُحمَّد ﷺ ورجاله في خطر[22].

اعتنقت نخبةُ آل جفنة حُكّام مملكة الغساسنة الديانة المسيحية، في الوقت الذي كانت كثيرٌ من القبائل العربية التي تُحارب باسمهم لا تزال مخلِصةً للديانات الوثنية التقليدية. زعمت قبيلة الغساسنة التي تُعدُّ العمود الفقري للقوة العسكرية لـ آل جفنة وجودَ سلَفٍ مشترك بينهم وبين قبائل المدينة التي تنتمي إليها جدّةُ رسول الله لأبيه[23]. وانتقل فرع من بني جفنة الذين عاشوا حول المدينة وكذلك بعض شباب مكة والمدينة إلى الشمال للقتال في صفوف الجيوش الرومانية نظيرَ أجْرٍ.

اختار مُحمَّد ورفاقه موقعًا منخفضاً مليئًا بالكثبان الرملية ليبيتوا فيه ليلتهم، واجتمعوا حول نارٍ أشعلوها لطبخ عشاء لهم. لاحقاً ذكَّر القُرآن في سورة الواقعة مرافقي مُحمَّد في رحلته تلك بذلك اليوم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ نَحْنُ جَعَلْنَـٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَـٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: 71-73]، وقبل الخلود للراحة أنزل التُجّار الحمولةَ مِن على الدوابّ وجمعوها في مركز دائرةٍ شكّلوها وناموا حولها كلٌّ منهم سيفُه بقُرْبِه خشية التعرض لإغارات على يد العصابات التي ربما تترصدهم. وربما لم ينم مُحمَّد ﷺ جيدًا بسبب أصوات كلاب الشغبر والسلوقي البريّة المحيطة بمعسكرهم.

ثم مرّ مُحمَّد وركبه عبر وادي رُم شرقي الأردن، وكان بنو جُذام الذين خلفوا قوم عاد في هذه المنطقة يدينون بالمسيحية في ذلك الوقت. ويؤكد السجل الآثاري وكذلك المصادر المكتوبة على استمرار تواجد الشعوب الوثنية وبخاصة في ضواحي الصحراء حيث وُجدت آثارٌ تدُلّ على استمرار عبادة الأوثان حتى القرنين السادس والسابع. وقد روى أحدُ المؤرِّخين المسيحيين الذين عاصروا مُحمَّدًا ﷺ أن جماعة وثنيّة أسَرَتْ شابًّا مسيحيًّا في المنطقة الواقعة شرق البحر الميّت وكان ذلك أثناء انتفاضة عربية ضد الرومان، وقد كتب يؤنّس موسخوس (550-619م) أنّ العرب كانوا عازمين على أَخْذِه للكاهن لذَبْحِهِ قُرباناً لمعبودهم، لكن الأب نيقولا صلّى للرب داعياً عليهم وزعم موسخوس أن شيطاناً تلبَّسَهُم فاقتتلوا فيما بينهم حتى هَلَكوا فما كان من الشاب الذي أنجاه الله إلا أن يُقدِّم نذورَه ليصبح راهباً. لكن عبادة الأوثان القديمة لم تكن محصورةً في ضواحي صحاري الأراضي الرومانية.

فعندما أجرى الإمبراطور قسطنطين تيبيريوس الثاني محاكم تفتيش سنة (579م) اكتشف وجودَ طبقة أرستقراطية وثنية في بعلبك تضطهد المسيحيين من الطبقات الأقل، وأنّ سادة مدينة الرُّها كانوا يُقيمون صلوات للإله زوس داخل منازلهم[24].

كان بقايا العرب المتمسّكين بالأديان القديمة في شرق الأردن يعبدون اللات، وقد تركوا نقشاً يقول: «هي في إرم للأبد»، في إشارةٍ إلى الاسم القديم للمنطقة والذي ذُكِرَ في القُرآن أيضاً، وقد كانوا يعتقدون أنها تحِلُّ في صخرة مُقدسة مكعبة الشكل لا ملامحَ لها ينصبونها بأنفسهم، ومع طول أمد الحُكم الروماني للمنطقة والذي امتد لقرون طويلة أصبح العرب يشبِّهونها بإله الحرب أثينا وكانوا يسمونها إلهة القتال والحماية وللمفارقة السلام أيضاً. وقد أقام أهل تدمُر معبداً لها ووضعوا فيه صنماً لـ أثينا ونحت لغزالة تحتمي بأسد جالسة بين قدميْه ونقش يعود للقرن الأول يقول: «ستُبارِكُ اللات كلَّ شخص لا يسفك دمًا في المعبد». وكانت القبائل تتوجه إليها بالصلاة والدعاء بحمايتهم من السُّيول القادرة على طمس جداول المياه التي حفروها للزراعة، بل وكانوا يُصلُّون لها حتى لو رأوا سُحباً أو عواصفَ على مسافات بعيدة. وتظهر عبادة اللات كذلك في روايةٍ عن شخصٍ عربي اسمه ابن سعد إذ قيل إنه احتفل بولادة ناقته وزيادة لبنها قائلاً: «اللات، انزلي بنا سلامًا». لم يكن مفهوم السلام لدى العرب مقصورًا على غياب الاقتتال، بل كان يشمل كذلك الأمان وراحة البال وتأمين الرزق، وكان يتعلق بالفرد أكثر منه بالمجتمع القَبَليّ، ويُرجّح أن القبائل الوثنية المتبقية كانت تعُد مَقامات اللات الواقعة في شرق الأردن مناطقَ مُحرَّمة، وربما كان لهذا الاعتقاد دورٌ في حماية محمَّد ﷺ ورُفقته من الإغارات[25].

وقد قام حاجٌ بياتشنسا بزيارةٍ لجبل حوريب بسيناء ورصد ما يلي:

> «وضع الأعرابُ صنماً لهُم من المرمر، بياضُهُ كالثَّلْجِ، وهُناك كاهنٌ مُقيمٌ يرتدي طيلساناً من الحرير، وعندما يحلّ موعد عيدِهم وعلامتهُ ظهورُ القمرِ يبدأ لونُ الحجر المرمريّ بالتغيُّر؛ وبمجرد أن تبدأ صلواتهم لمعبودهم يتحوّل لون الحجر المرمريّ إلى لونٍ أسودٍ قاتم، ثُم يستعيد لونه الأبيض الصافي بمجرد انتهاء العيد، مما أثار دهشتنا جميعًا»[26].

كان العرب يعتقدون أن آلهتهم تسكن تلك الحجارة المُقدّسة معدومة الملامح. وكان العرب يؤمنون أن أي مقام مُقدس لأي معبود يخلق منطقة آمنة حوله يُمنع فيها الصراعات القبليّة. وبالنسبة لمُحمّد ﷺ كانت الكعبة هي المقام المقدس الذي يؤمنون به. كما كانوا يُخصصون أربعة أشهر (الأشهر الحُرُم) تُحرّم فيها الإغارات والاقتتال بين القبائل. وقد لاحظ المبعوث الروماني نونونوس قبل عقود من مولد مُحمّد ﷺ أنهم «لديهم مكان التقاء مُقدس ومُكرّس لأحد الآلهة يجتمعون فيه مرتين كل عام، مرة تمتد شهراً كاملاً... والأخرى تمتد لشهرين»، وأضاف «يسود السلام بشكل كامل خلال هذه الأشهُر، ليس فقط فيما بينهم (الحجيج)، بل بين كُل العرب، وحتى الحيوانات تكون في سلامٍ فيما بينها وكذلك مع البشر»[27]. يبدو أن السفير أخفق في التمييز بين نوعين مختلفين من المناطق الآمنة: الأولى هي المنطقة الآمنة حول المعبد، والثانية هي المحميّات الطبيعية التي يُحرّم الصيد فيها. المناطق المحيطة بصنم اللات الموجود في مدينة الطائف الحِجازية كانت محميّاتٍ طبيعيةً. أمّا مكة فكانت مكانًا مُقدّسًا وآمنًا ولا تؤذَى الحيواناتُ فيها. لكن مُحمّد ورفاقه ابتعدوا كثيرًا عن وطنهم الآمن وتوغلوا في المناطق القَبَلية للإمبراطورية الرومانية الشرقية التي يتسم أهلها بالغلظة.

ربما أنحى المُهتدون إلى المسيحية بِوَادِي رُم باللائمة في تردّي أحوال مملكة الأنباط وسقوطها في يد الرومان على عُبّاد الأوثان الذين سكنوها قبلهم، وذكروا للشابّ مُحمّد ﷺ ولرفاقه المَكيّين أنّ رب إبراهيم وموسى عاقب قُدماءَهم، وهذا تحديداً هو الدرس الذي استخلصه القُرآن من هذا الأمر حيث قال: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ﴾ [النّجم: 49-50][28].

ومن المُرجّح أن المحطة التالية للقافلة كانت مدينة البتراء، وهي إحدى عجائب العالم التي ولا شك أذهلت مُحمّدًا ﷺ في كلّ مرةٍ رآها فيها بمعابدها الزهريّة المهجورة وتماثيلها المنحوتة داخل الحجارة الرملية العملاقة. أحد الرحالة الغربيين في القرن التاسع عشر وصف مباني هذه المدينة قائلاً: «المبنى محفورٌ داخل كُتلة حجرية ضخمة ومُخضّب بأكسيد الحديد... أيُّ قوم هؤلاء ليطبعوا على هذا الحجر خاتمَ عظمتهم وعبقريتهم!»، كما ذكر واصفًا أنها: «تسْحَر العيونَ بصبغتها الزَهريّة البَلجاء التي تميّزها عن اللون الداكن للجبل»[29]. وقد ذكر القُرآنُ

عظمة بناياتهم في سورة الفجر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾ [الفجر: 6-8]. قبل خمسمائة عام، كانت البتراء هي عاصمة مملكة الأنباط. بعد الاحتلال الروماني بدأ السكان المحليون يضعون آلهتَهم العربية مع آلهة الأوليمب مثل زوس، وأفروديت، وأثينا، ولا شكَّ في أنهم عندما فعلوا هذا أثروا على مكّة الواقعة على الجنوب منهم كذلك.

رغم التقدُّم السريع للمسيحية من بعد سنة (312م) في الجزيرة العربية وما حولها، استمرت الأناشيد التي تمدح إلهةَ الحرب اللات بين أهل البتراء حتى بدايات القرن الخامس، بل بعد ذلك بقرن ونصف كان لها أتباع كاتمين إيمانهم حول ضواحي البتراء، وقت زيارة محمَّد ﷺ لها. كما عبَد السكان المحليون مناة إلهةَ القدر وشبهوها بالإلهة اليونانية تيكه التي تحمل دائرة الحياة[30].

نَقَش أنباطُ العهد الروماني بحروفٍ يونانية على قصر البنت بالبتراء نصًّا يُقال إنه مُخصَّصٌ للإله زوس: «الإله الأعلى». وقد تحوَّل بعضُ عُبّاد زوس المحليين إلى دينٍ توحيدي وثنيّ متأثّرين في ذلك باليهود والمسيحيين، حيث خصّصوا عبادتهم لإله اسمه ثيوس (الأعلى). وقد نُعِت (عُباد الرب الأعلى) باسم «الذين يتقون الرب» (Godfearers). ورغم استمرار أغلب أهل الحجاز على عبادة مجموعةٍ عربية من الآلهة إلا أن بعضهم أخلصوا لعبادة ربٍّ أعلى بصورة مشابهة للوثنية الإغريقية-الرومانية لكن ممزوجة بأفكار عن الآلهة من شمال الجزيرة العربية ومن الكتاب المقدس[31].

ورُبما كانت أحواض المياه والحدائق المُحاطة بجداول والقنوات هي أبرز معالم مدينة البتراء بالنسبة لمُحمَّد ﷺ القادم من مدينة مكّة الجدباء. في ذلك العام (592م) كانت المدينة مركزًا إداريًا لمُقاطعة فلسطين الثالثة الرومانية. وقد كشَفَت مخطوطة رومانية أن البتراء في القرن السادس كانت مركزًا زراعيًا غنيًا ومعروفًا بإنتاج القمح وأشجار الفاكهة والنبيذ، وكان أهل الشرق الأدنى الروماني ينعمون بازدهارها الكبير والخراب الذي أحدثته قبائل الهون والقبائل الجرمانية في غرب الإمبراطورية لم يكن أمراً يُمكن حتى تخيُّله بالنسبة لهم، فالإمبراطورية كانت لا تزال قائمة لم تسقُط بالنسبة للشرقيين[32].

تكشف البرديةُ أن اليونانية القديمة كانت اللغة الرسمية التي يستخدمها العربُ في المعاملات الرسمية. وقد كان لأهل الشرق الأدنى في القرنين السادس والسابع هويّات عديدة، وكثيرون منهم كانوا يتكلمون بأكثر من لسان. لم تكُن هويّاتهم مُقَسَّمةً إلى ساميين وإغريق وفقًا لمفاهيم استشراق القرن التاسع عشر. فقد كان تاجرٌ مثل مُحمَّد ﷺ يعمل على قوافل تسافر لمسافات طويلة؛ يعمل في مناخٍ ثلاثي اللغات ما بين العربية واليونانية والآرامية. وبشكل عام، من المعروف أن الشعوب متعددة اللغات تتبادل الكلماتِ والمفاهيمَ فيما بينها وتنتقي وتثبت كلماتٍ جديدةً مُستعارة من لغات أخرى ثُم تكسبُها معانيَ جديدةً. ولذلك رُبما تكون الشعوب العربية التي ظل مُحمَّد ﷺ مُحاطًا بها رغم ابتعاده كثيرًا عن وطنه لا تزال تتحدث العربية ولكن بتصرفُّات لغوية غريبة رُبما أثارت فضوله[33].

المحطة التالية للقافلة كانت القُدس. لم يكونوا الوحيدين القادمين من ساحل البحر الأحمر، ذكر حاجّ بياتشنسا أنه في زيارته للقدس عام (570م) رأى أناسًا قادمين «من ناحية أثيوبيا»، شُرُم الآذان والأنوف ويضعون خواتمَ في أصابع أياديهم وأقدامهم. عَمَد أباطرة روما الذين تولوا الحُكم بعد تحوُّل الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية عام (312م) إلى تحويل المدينة إلى «قُدس جديد» وذلك عن طريق هدم المعابد المخصَّصة لـ زوس وأفروديت، وكذلك منع اليهود من دخولها، وجعل وزراؤه كنيسةَ القيامةَ المركزَ الروحي للمدينة. وكان المُبشرّون والتُجار المسيحيون المصاحبون لمُحمَّد يُحدِّثونه عن تعاليم المسيح الذي يقول للناس أن يُديروا خدهم الأيسر لمن لطمهم على الأيمن وأنه سيعود يومًا للأرض ليسود السَّلام. ويُقال إن وثنيي مكّة أنفسَهم احتفظوا بتماثيل للمسيح وللسيدة العذراء داخل الكعبة[34].

بعد تدمير الرومان للمعبد اليهودي الثاني عام (70م) تُرِك المعبدُ الذي شُيِّد على الجبل مهجورًا وأصبح موضِعُ الجبلِ مُجرَّدَ أرضٍ مبسوطة وكلّ ما تبقى عليها هو حُطّام تمثالٍ قديم للإله زوس وضعه هناك الرومان المتمسّكون بالدين القديم، واسم هذا المكان في التراث اليهودي هو جبل الْمُريا، وهو الجبل الذي أمر الربُّ النبيَّ أبراهام بذبح ابنه عليه وفقًا للتقليد اليهودي. ظهر الربُّ لـ هاجر وأمرها بالعودة لخدمة سيدتها سارة (فقال لها ملاك الرب: «ارْجِعِي إِلَى مَوْلاَتِكِ وَاخْضَعِي تَحْتَ يَدَيْهَا» وَقَالَ لَهَا مَلاَكُ الرَّبِّ: «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ نَسْلَكِ فَلاَ يُعَدُّ مِنَ الْكَثْرَةِ»).

التكوين (16: 9-10). وقد كتب المؤلف اليهودي فلافيوس يوسيفوس (ت 100 م) أن إسماعيل كان له من الولد اثنا عشر ولدًا سكن نسلُهم المنطقةَ الواقعة بين الفُرات وساحل البحر الأحمر وأسموها مملكة الأنباط، وأنّهم أُمَّةٌ عربية. ولاحقًا ذكر مُحمَّد ﷺ هذا النَّسَب للمكيين مؤكِّدًا صدقَه حيث قال إن الكعبة بناها إبراهيم وابنه إسماعيل اللذان يؤمن أنهما هاجرا إلى جنوب الحجاز قدومًا من كنعان، كما كان يرى أن الحَرَمَ القُدسي مرتبطٌ روحيًا بمكة(35).

في المحطة التالية خرج محمَّد ﷺ ورفاقه القُرَشيّون من القُدس ومرُّوا عبر عمّان وصولاً إلى بُصرى الشام الواقعة على وادي حوران. وكانت بصرى هي عاصمة الجزء الروماني من الجزيرة العربية، وكان هناك دُوقٌ على رأس وحدات الجيش الروماني المتمركزة فيها، وقد عرف مُحمَّد ﷺ أن الأوضاع الأمنية في هذه المنطقة غير مستقرة وأن قافلته قد تتعرض لإغارات من القبائل البدوية التي حال نجحت في نهب بضاعته بعد قَطْع كل تلك المسافة وإنفاق كل تلك الأموال ستكون خسارته مضاعفةً وسيكون ذلك بمثابة إعلان انتهاء عمله في التجارة.

سقَط الاتفاقُ الذي بموجِبه اعتمدت القسطنطينية إدراجَ فرسان عرب كقواتٍ إضافية للمحاربة في المُقدمة مما عرَّض أمنَ مُحمَّد وقافلته للخطر. في الماضي وتحديدًا عام (580م) كان الإمبراطور قسطنطين تيبريوس الثاني يتعاون مع شيخ آل جفنة المنذر الثالث وأدخله قصرَه المهيب في القسطنطينية في موكب فخْم وسمح له أن يضع تاجَ الإمبراطور على رأسِه كرمزٍ لانتصار العرب، وكان لهذا الحَدَثِ أصداءٌ كبيرة وصلت إلى مكة والمدينة(36). لم يكُن المنذرُ ملِكًا وبالطبع لم تكن له مملكةٌ لكنّ قوّاتِه من البدو كانت لها مكانة خاصة في شرق سورية وشرق الأردن حيث كانوا يعملون تحت قيادة قادة وحدات الجيوش الرومانية.

اختلف الإمبراطور تيبريوس مع المنذر، وكان ذلك عقِب منحه الأخيرَ لقبَ مَلِكٍ أصغر مُباشرة، وسببُ ذلك الخلاف كان شكًّا ساور الإمبراطور في أنّ المنذر تآمر ضده مع أعداء الإمبراطورية أثناء حملةٍ عسكريةٍ شنَّتْها قوّاتُ الإمبراطورية بالتعاون مع القوات العربية عام (581م) ضد الإمبراطور الإيراني هرمز الرابع

(حكم 579-590م)[37]. وبعدها مُباشرةً أعاد تيبريوس المنذر وأسرته إلى القسطنطينية باعتقال مُهين.

وذكَر يوحنا من أفسس أن الابن الأكبر لـ المنذر، النُعمان غضِب غضبًا شديدًا إثر ذلك فجَمَعَ قواتٍ هاجم بها أحدَ أهم الحصون الرومانية في سورية، وأنه «بخلاف البشر الذين كانوا بين الأسر والذبح، وما أحرَقوه؛ فقد خرّبوا كلَّ شيء، وسَرقوا الذهبَ والفِضّة والنُّحاس والحديد... ونشروا الرُّعب من شرق البلاد وحتى ساحل البحر الأبيض مما دفع الناسَ للجوء إلى المُدن للاحتماء بها».

حاصرت قُوّاتُ النعمان جدرانَ مدينة بصرى المنيعة وطالبوا قوات المدينة بتسليم سلاح المنذر ومتعلقاته، ثم واصل يوحنا: «وعندما بلَغَ ذلك قائدَ القواتِ الرومانية الذي كان صاحب مكانة وشهرة؛ استشاط غضبًا وجمع قواتِه ولم يبرح أرضَ المعركة إلا وهو يسُبُّ النُعمان وجنوده واصفًا إياهم بالأعراب المتشردين، بعد أن ذبحوا النعمان وأعدادًا كبيرة من قواته».

استخدمت القواتُ العربية ذات التكتيكات التي لطالما تدربوا عليها على يد القوات الرومانية ولكن بنتائج كارثية، وتبع ذلك نَهْب متعلقات المنذر في سعادةٍ على يد سكان المدينة[38].

قال المؤرخ ميخائيل السرياني الأنطاكي أنه في أعقاب ذلك: «تفرّق مُلْك العرب (يقصد آل جفنة) بين خمسة عشر أميرًا أغلبهم أعلنوا ولاءهم للإيرانيين، وبعدها انتهى مُلْكُ المسيحيين العرب بسبب خيانة الرومان لهم»[39]. ومع ذلك استمرَّ بعضُ شيوخ القبائل العرب على ولائهم للقسطنطينية.

بعد ذلك التمرُّد بحوالي عقد من الزمن أجرى مُحمّد ﷺ وبعض رفاقه مُباحثاتٍ مع مفوَّضين عن القسطنطينية لضمان عبور آمن. وقد ذكر ابن سعد أن القافلة توقفت بالقرب من بُصرى فجلس مُحمّد ﷺ ليستظلّ بشجرةٍ، فرآه راهبٌ اسمه بُحيرى، فما كان منه إلا أن اقترب من غلام خديجة ليسأله عدة أسئلة عن الرجل الذي جلس تحت الشجرة، ثُمَّ قال: «ما نزل تحت هذه الشجرة قطّ إلا نبيٌّ»[40]. وهي القصة التي استخدمها المسلمون فيما بعد للتأكيد على صِدْق نبوة مُحمَّد ﷺ. لكنَّ الرواياتِ التي تقول إن التُجّار المكّيين مثل مُحمّدٍ نزلوا في الأديرة

وتبادلوا أحاديث ودية مع الرُّهبان مقبولةً تمامًا، فقد وجدنا مُحمَّدًا ﷺ بعدها بسنوات كثيرة يرتّل قائلًا: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82](41).

دخل مُحمَّدٌ ورفاقه من بوابات بصرى العظيمة ومرُّوا من قوس النصر الرُّوماني إلى الطريق الذي تمتدُّ على جانبيه حوانيتُ من طابقيْن، وفي نهايته الكاتدرائية الكبيرة ذات القُبّة. من منظور أُسقفي، رُبما وجد مُحمَّدٌ ورفاقُه مدينةَ بصرى ذات أغلبية مسيحية، رغم كثرة المُدن الوثنية حولها حتى نهاية القرن السادس.

نزل التُّجّار في الأديرة المسيحية التي كانت تُستخدم كبنسيونات إقامة، ولا شكَّ في أنهم انبهروا بجدرانها المزيَّنة بالفُسَيفساء والمرمر. بعض تلك الأديرة كانت من بناء شيوخ القبائل العربية ومن المرجَّح أنَّ سُكّانها كانوا رهبانًا مسيحيين عربًا. وكانت مُجمّعات البنايات تلك عبارة عن كنيسة، ومَبيت، وفنادق، وحُجرة طعام، ومبانٍ أخرى تصل بينها جميعًا أروقةٌ متداخلة. ورغم تقدير مُحمَّد ﷺ لأتباع التقليد المسيحي في الشرق الأدنى إلا أنه ربما وجده رهبانيًا وزاهدًا إلى حدٍّ مُبالَغ فيه. حيث كان أتباع تلك الكنيسة المشهورون باسم العموديين، يقومون ببناء مساحة مسطَّحة فوق عمدان يثبتونها في الصحراء ويقضون فوقها أغلبَ وقتِهم(42). وقد عارَضَ القرآنُ ذلك في سورة الحديد: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحَديد: 27].

رغم شدة الإمبراطور موريكيوس في تأييده للمسيحية إلا أن المسيحية لم تحتكر الخطابَ الديني أو العقائدَ التوحيدية في عَهْدِه، حيث وُجِد بعضُ الأفلاطونيين المحليين، وكذلك بعض السوريين من المثقَّفين المتمسّكين بما يعتقدون أنه مبدأ أول واحد مشترك يصعُب أن يوجد حوله اختلافٌ(43).

قبل خروج مُحمَّد ﷺ بقافلة خديجة بعقودٍ قليلة مكث مُفكّر الأفلاطونية المُحدثة داماسكيوس عند صديقٍ وثني في بُصرى في أعقاب هروبه من اضطهاد المسيحيين في الإسكندرية، وقد كتب أن مُعلّمه إيسيدوروس تحوَّل من عبادة أصنام الآلهة (التي مُنِعَت) إلى عبادة «الآلهة نفسها» والتي لا تحجُبُها المعابد بل كونُها لا تُدركها الأبصار ولا يمكن وصفها، وأصبح يؤمن أن الآلهة ما هي إلا إله واحد(44). وقد دخل مُحمَّد ﷺ الذي كان شابًا لا يعرف عن المسيحية شيئًا ولكن

يدفعه تعطُّشه للروحيّات في نقاشاتٍ عديدةٍ حول الأفكار الدينية سواء مع عوام المسيحيين أو مع الرهبان.

كان المكيون يغتسلون في الحماماتِ العامة ويأخذون بضاعتهم في رحلة تمتد لشهر يبيعون خلالها بضاعتَهم من سبائك ذهب وكميات صغيرة من العاج والحرير والمجوهرات والجلود المُطعمة والنبيذ والدروع والمعادن والأدوات الحديدية والأسلحة. ويُقال إن مُحمَّدًا ﷺ نجح في مضاعفة أرباح خديجة.

لم تكُن الأوضاع الداخلية مثل تمرُّد آل جفنة هي العنصر الوحيد الذي حدَّد أوضاع التجار، فالحالة الجيوسياسية كان لها دورٌ بارز في ذلك أيضًا. مثلاً، كان للسلام الذي ساد خلال العَقد الأخير من القرن السادس بين القسطنطينية وطيسفون عاصمة إمبراطورية فارس تأثيرٌ على معدَّلات الأمان في رحلة مُحمَّد ﷺ التُجارية، وذلك بسبب تراجُع أوضاع اتحاد القبائل العربية في تلك الفترة. ومن المفارقات أن الانقلاب الذي حدث في القصر الأبيض، مقر حكم الإمبراطورية الإيرانية كان سببًا في انتشار شعور بالارتياح والأمان في تلك الفترة. تعرض هورمز الرابع للاغتيال على يد أقارب له عام (590م)، ثم حاولوا تنصيبَ ابنه ذي العشرين ربيعًا مكانَه. لكن محاولتهم فرضَ الوصاية على خسرو الثاني، والتي كانت محاولةً ضمنية للحُكم من وراء الستار انقلبت عليهم عندما استولى القائدُ العسكري بَهْرام جوبين على الحُكم.

فما كان من خسرو الثاني إلا اللجوء إلى القسطنطينية لطلب مساعدة الإمبراطور ماوراكيوس (حكم 582-602م) في استعادة حقِّه في العرش، وهو ما قَبِلَه الإمبراطور مقابل تنازل خسرو عن أراضٍ سَبَقَ واغتصبتها إيران، وكان هذا سببًا في حُلول السلام والتبادل السياسي بين الإمبراطوريتين في العَقد الأخير من القرن السادس[45]. تُبيِّن لنا إحدى الروايات الفارسية التي تعود لتلك الحقبة كيفية احتفال البلاط الزرادشتي في طيسفون باستعادة العرش: أثناء أحد الاحتفالات «أمر الإمبراطورُ بمنح الكاهن الأعلى الياقوت الأحمر واللؤلؤ الإمبراطوري والمجوهرات»، ثم خرَّ الإمبراطورُ «ساجدًا شاكرًا الإله أهورامازدا والأرواح المُقدسة الخالدة وانتصارات الملوك الأوائل والنار المَلكية المُقدسة المُنتصِرة»[46].

مكث مُحمَّد ﷺ في بُصرى شهرًا كاملًا للتجارة، وتقول بعضُ المصادر إنهم ذهبوا إلى دمشق عدَّةَ مرَّات خلال ذلك الشهر لزيادة تجارتهم قبل الشُّروع في رحلة العودة إلى مكة والتي تستمر لشهر كامل.

كان تُجّار الحجاز يتحيَّنون الأشهرَ الحُرُم للترحال والتنقّل بين الأسواق في أمانٍ من إغارات القبائل، وكانوا يجتمعون في المُدن لإقامة أسواقهم. لكن حتى في أثناء الأشهر الحُرُم كانت بعض القبائل المعروفة بعُنْفها تنتهك قاعدة عدمَ الاقتتال. ومن القصص التي تدُل على ذلك أنَّ رجالًا من كنانة وقريش دخلوا إلى سوق عكاظ فرأوا امرأةً ذات جمال وحَسَبٍ من بني عامر من هوازن عليها بُرقُع وحولها شبابٌ من العربِ تُحدِّثهم، فدنا منها شبابُ كنانة وسألوها أن تُسفِر فأبتْ عليهم، فقام أحدهم فجلس خلفها وجمع طرف ثوبها فوق خصرها بشوكةٍ وهي لا تشعُر، فلما قامت انكشف ثوبُها عن دُبُرِها، فقهقهوا ضحكًا عليها، وقالوا: مَنَعْتِنا النظرَ إلى وجهك وجُدْتِ لنا بالنظر إلى دُبرك، فنادت: يا آل عامر! فثار أهلُها واستلُّوا سيوفَهم، فقاتلهم بنو كنانة، وكانت معركةً داميةً.

لجأت القبيلتانِ المتقاتلتانِ إلى حرب بن أمية، وكان رجلًا ذا شأن من بني عبد شمس القرشية ذوي النفوذ، فدفع دِيَةَ القتلى وأمر بغرامةٍ تُدفع لبني عامر لأجل شرف ابنتهم الذي تلوَّث. اندلعت عِدَّةُ حُرُوبٍ مشابهة في العقد الثامن من القرن السادس في شباب مُحمَّد ﷺ وكانت تُعرف باسم «حروب الفُجّار» وذلك لأن كنانة كانت تخوض تلك الحروب في الأشهر الحرم.

قَبِلَ حربٌ دفعَ بعضِ المال لتهدئة الأوضاع لرغبته في تجنُّب وصول النزاع الذي بدأ في عكاظ إلى مكة، مما قد يؤثر على هدوئها المُقدس وتجارتها. دَفْعُ الدية أمرٌ معروفٌ في المُجتمعات الثأرية لتجنب استمرار العنف(47).

وباعتباره سيِّدَ بني هاشم، كان عبد المطلب يحافِظ على الهدوء حول الكعبة، وذات مرة ساور ذلك السيدَ شكٌّ أن أحدًا من قومه ارتكب جريمةَ قتل، فقيل إن أبا طالب ذهب إلى ذلك الشخص وواجَهه قائِلًا: «اختر مِنَّا إحدى ثلاث: إن شئت أن تؤدِّيَ مائةً من الإبل فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلف خمسون من قومك إنك لم تقتله، فإن أبيت قتلناك به»(48). وقد بيَّن القُرآن في غير موضع أن مُحمَّدًا ﷺ

كان يرفض التناحر ويحمل على عاتقه مهمة صُنع السلام. يقول في سورة آل عمران: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: 103].

عقب نجاحِه في العودة بالقافلة، ذاع صيت مُحمَّد ﷺ كتاجرٍ بارعٍ صاحب مهارة في إدارة موارده البشرية أيضًا، وهو ما لفت نظرَ خديجة إليه بشكل شخصي كذلك وليس على مستوى العمل فقط، وقد جاء وصفُها في أحد كتب السيرة النبوية بأنها «حازمة شريفة لبيبة»، وقيل عنها في الكتاب نفسِه: «إنها يومئذ أوسطُ قريش نسَبًا وأعظمهم شرفًا وأكثرهم مالًا، وكلٌّ قومها كان حريصا على نكاحها لو قدر على ذلك»(49).

وذكر الكتابُ [طبقات ابن سعد] أنّ خديجة أرسلت سرًّا امرأة اسمها نفيسة إلى مُحمَّد ﷺ بعد عودته مع إحدى القوافل عام (592م)، وسألته «ما الذي يمنعك أن تتزوج؟»، فقال: «ما بيدي ما أتزوج به؟»، قالت: «فإن كُفيتَ ذلك ودُعيت إلى الجمال والكفاءة والمال والشرف ألا تُجيب؟»، قال: «فمن هي؟»، قالت: «خديجة»، قال: «فكيف لي بذلك؟»، قالت: «عليَّ ذلك»(50).

وهكذا تزوَّج رسولُ الله خديجةَ التي كانت تُموّل قوافله التجارية إلى بصرى وغزة ودمشق، والتي كانت تتكرر ربما كل عام. ومن المُرجح أن الرسول كان له منزلٌ في سورية، وأن المنزل كان ذا صفات ومظهر بُصري أو دمشقي بقدر ما كان مكيًّا. وقد كتب يعقوب الرهاوي: «كان مُحمد يسافر للتجارة في أراضي فلسطين وجزيرة العرب وفينيقيا السورية». كما كتب عنه أحدُ المؤرِّخين المسيحيين القروسطيين أنه: «اعتاد السفر شمالًا من قريته إلى يثرب ثُم إلى فلسطين للتجارة حيث كان يبيع ويشتري». كما اشتمل القُرآن على آيات تدُلّ على سفره بشكل متكرر للتجارة شتاءً في اليمن التي كان يلتقي فيها بالحامية الإيرانية والسُكّان الوثنيين واليهود والمسيحيين*(51).

* لا دليل تاريخيًّا، سواء من النصوص المنقولة روائيًّا، أو من الناحية الأركيولوجية بالتأكيد، =

لم يتزوج مُحمَّد ﷺ امرأةً غير خديجة حتى قضت أجلَها عام (620م)، ثُمَّ تزوج بعدها مرتيْن في بدايات العقد الثاني من القرن السابع. أول امرأة تزوجها بعد خديجة كانت سودة بنت زمعة وكانت أرملة، ثُم عائشة بنت أبي بكر، وقد حَرِصتُ على ذكر عائشة في هذا الموضع لأنها عاشت عُمْرًا مديدًا وكانت مصدرًا للعديد من الروايات حول حياة مُحمَّد ﷺ(52).

أكدت عائشة أن محمدًا ﷺ أصبح يعيش حياة روحيّةً، وكان ساخطًا على الأديان التقليدية لقريته. فقد روى البخاري في صحيحه عن عائشة أنها قالت: «ثم حُبِّبَ إليهِ الخلاء، فكان يلحق بغار حراء فيتحنَّث فيه - والتحنُّث التعبُّدُ الليالي ذوات العدد - قبل أن يرجع إلى أهله ويتزوَّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود بمثلها». والخلوة كانت من العادات المشهورة عند المكيين بشكل عام، فكانوا يختلون بأنفسهم في البرّيّة للتعبُّد والصلاة وطلب المغفرة أو للابتعاد عن المتاعب، وكانوا أثناء تلك الخلوات يدفعون أموالَهم لفكّ رقاب العبيد أو لإطعام الفقراء. وكان مُحمَّد ﷺ يمضي شهرًا من كل عام في هذه الخلوة مع الحرص على إطعام الفقراء والتأمُّل وانتظار إشارةٍ من ربه بصبر وثبات(53).

= على ما قاله هؤلاء المؤرخون الذي يفتقرون إلى المعرفة المباشرة بتاريخ النبي بطبيعة الحال، وبخاصة القول إنه (اعتاد) السفر شمالًا وجنوبًا، فليس هذا مأثورًا ولا ثابتًا في التراث الإسلامي، ولم يرد أنه سافر إلى الجنوب أو اليمن أصلًا، وما ورد كان في سفره صغيرًا مع عمّه أبي طالب إلى الشام، وكان عمره تسعَ سنين وقيل اثنتي عشرة سنة وقيل غير ذلك، ثم سفرته الأخرى كبيرًا في سن الخامسة والعشرين - وقيل أكثر إلى السبعة وثلاثين - للتجارة في أموال خديجة إلى الشام أيضًا، ولم ترد إشارات صريحة لتكرر هذه الأسفار التجارية، خاصة أن علماء السيرة يقولون إن النبي ورد بُصرى - حوران - مرتيْن فقط، وبخاصة أن سياق السيرة أنه تزوج خديجة بعد عودته من تلك الرحلة ونجاحه فيها، وإن لم يكن هذا مستبعدًا بصورة باتّة على كل حال، ولكن يبقى أن الجزم بأن هذا كان معتادًا؛ غير دقيق. وأما القرآن فلا دلالةَ فيه على أسفارٍ للنبيّ أصلًا، وما أشار إليه الكاتب هو ذِكرٌ عامٌّ لأسفار العرب التجارية إلى الشام واليمن في الشتاء والصيف، كما في سورةِ لإيلاف قريش. وعلى كل حال فليس ثَمّة إشكالٌ كبير في ذلك إذا لم يُبنَ عليه تحليلاتٌ أعمق، خاصةً أن وصول أخبار الصراع السياسي الروماني الإيراني إلى النبيّ ليس متوقفًا على ثبوت ذلك. (المترجمان).

فكرة البيت الحرام متجذِّرةٌ في قصة مُحمَّد ﷺ، فجميعُ قبائل العرب كانت تُقدِّس مكة وتعُدّها مدينةً مُحرَّمة لا قتال فيها ولا صيد، وكانت مدينة السلام تلك لها تأثيرٌ ممتدٌّ يُلقي بظلاله على مساحة واسعة من حولها. وكان تبجيلُ العرب لله ولبيته الحرام واحترامهم للقائمين على رعاية البيت وسقاية الحجيج عظيم الأثر في تمكين قُريش من عقد معاهدات مع القبائل المُحيطة، وهو ما أسهم بشكل مباشر في ازدهار تجارة القوافل التي تأتي إلى مكة بالحبوب وبعض أساسيات الحياة الأخرى.

على الرغم من تراجُع استقرار الإمبراطورية الرومانية إلا أنّ انطباع مُحمَّد ﷺ عن أوضاعها الأمنية كان إيجابيًّا. ففي القرون الثلاثة التي تلت تأسيس الإمبراطورية الرومانية عام (27م) أصبح الأباطرةُ أكثر تساهُلًا مع الأمم التي غزوها، مما أسهم في نشر الهدوء في مختلف ولايات الإمبراطورية. لكن بعد ثورة الإمبراطور قسطنطين المسيحية في القرن الرابع أعاد بعضُ المؤرخين الحالمين مثل يوسابيوس القيصري صياغةَ المفهوم القديم لتناغُم الإمبراطورية: «قوة عالمية واحدة، الإمبراطورية الرومانية، تصعد وتزدهر، والآن يختفي ذلك الحقد المستمر بين الأمم»، ثم أعطى أطروحتَه صِبغةً مسيحية: «أما فيما يتعلق بمعرفة إله واحد، ودين واحد وطريق واحد للخلاص، فإن الإيمان بالمسيح أصبح معروفًا للجنس البشري بأكمله الآن؛ حتى إنه في الحقبة نفسِها أصبحت الإمبراطوريةُ بأسرها خاضعةً لسُلطة واحدة وعَمَّ السلامُ في أرجاء العالم»[54]. لكن على أرض الواقع لم تُمثِّل الإمبراطورية الرومانية طموحاتِ يوسابيوس في نهايات القرن السادس، إلا أن أراضيها كانت أكثر أمانًا من موطن محمَّد ﷺ في الجزيرة العربية، حيث القانون الوحيد كان قانون الصحراء، والذي رغم قسوته لم يكُن هو الآخر سائدًا مما جعل أغلب أراضيها بلا قانونٍ من الأساس.

بحلول نهايات القرن السادس، واجه الحُلْمُ الروماني بإحلال سلامٍ عالمي تحدياتٍ كُبرى في أعقاب فَقْدِ الإمبراطورية لمساحات شاسعة من أراضيها في الغرب لصالح القبائل الجرمانية المولَعة بالحرب والقتال، وفي الوقت نفسِه كانت تواجه الزحفَ الإيراني التوسُّعي في الشرق بمساعدةِ قبائلَ عربيةٍ بالرغم من وجود معاهدة السلام بين الإمبراطوريتين. كدَّرَت الانقسامات الطائفية الأوضاعَ داخل

الإمبراطورية، كما فضّل الإمبراطوران تيبريوس الثاني وماوركيوس مسيحيةً مبنية على نتائج مَجمَع خلقيدونية التي تقضي بأن المسيح والرب هما جوهر واحد له طبيعتان مختلفتان، وتعاملا بقسوةٍ وعدم تسامُح مع الميافيزيين القائلين بأن المسيح له طبيعة واحدة (ناسوتية ولاهوتية في الوقت نفسه). وكان الخلاف بين هذين الفريقين وراء إهانة المُنذِر صاحب الإيمان الميافيزي ومن ثَمَّ انهيار التحالُف مع العرب.

لاحقاً عبّر القرآن في سورة المائدة: (14) عن عدم رضى الله عن ذلك: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ [المائدة: 14]، بل وكتب بعضُ أنصار المسيحية مثل أميانوس مارسيلانوس أن: «حتى الوحوش البريّة لم تبلُغ درجة شراسة ومعاداة الطوائف المسيحية لبعضها»[55].

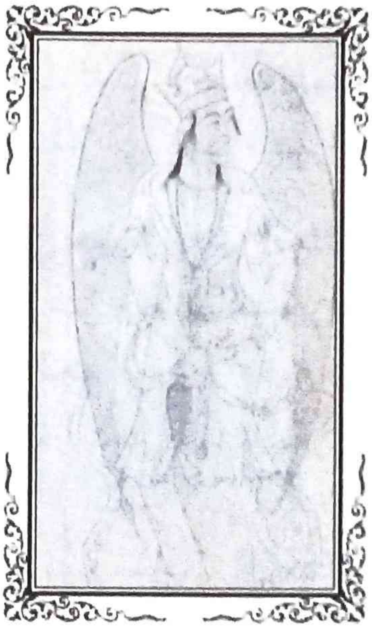
تناولت أغلب كُتُب السيرة الرسولَ على أنه كان رجلًا قرويًّا محليًّا مُقدَّسًا، لكنه في حقيقة الأمر كان كثيرَ السَّفَر، ومن المُرجَّح أنه كان مُطَّلعًا على القانون الروماني والثقافات واللغات. وعلى النقيض من آراء أغلب أنصار الإسلام واستنتاجات المستشرقين الغربيين، كان مُحمَّد ﷺ يعرف القراءة والكتابة لأن هذا من مقتضيات عملِه كتاجرٍ يعمل على قوافل تسافر لمسافات بالغة الطول. كان مطّلِعًا على نُسخ من الكتاب المقدَّس مكتوبة بالآرامية وعلى التراث المسيحي الشفهي العربي، وربما كان مطّلِعًا على النُّسَخ اليونانية أيضًا*[56]. وأنا شخصيًّا تراودني

• مرة أخرى ليس ثَمَّ دلائل على ذلك، فإصرار المؤلف على أن النبي كان (كثير السفر) مبنيٌّ على مجرد حدْسٍ وتوقُّع لا مستندَ واضحًا عليه من التاريخ، وهو الأمر الذي لا يمكن بناء السرديات التاريخية التحليلية والنقدية عليه، خاصة أنه يرتّب عليه توقُّعاً آخر هو معرفة النبي بنصوص أهل الكتاب، حتى اليوناني منها! وعامة العرب كانوا أميين، وكثير منهم إن لم يكن أكثرهم كانوا تجارًا، فلم تكن العلاقة بين التجارة والتعليم علاقةً أكيدةً كما يتوقَّع الكاتب، وينسب الكاتبُ قضيةَ أميّة النبي إلى أنصار الإسلام في حين أن النص الإسلامي المؤسِّس والأعلى منزلةً: القرآن، هو الذي يقول عن النبي إنه أميّ، لم يقرأ كتابًا ولم يخطه بيمينه، وجعله من أظهر الأدلة على انتفاء الريبة في حقه. وحتى من قال من العلماء إن النبي لم يكن أميًا - وهو قول متأخرٌ وشاذ من الناحية المنهجية - فإنهم يقولون ذلك بعد النبوة، أو في المرحلة السابقة عليها مباشرة كتجهيز إلهي للنبوة وأن من تولّى ذلك كان مَلَكًا. (المترجمان).

شكوكٌ حول أن تعطُّشَه للمعرفة قاده وهو في العقد الثالث من عمره إلى الأديرة المسيحية والأضرحة المُخيفة ومعابد اليهود وصالونات الأفلاطونية الحديثة، لكنه توقَّف عن ذلك بمجرَّد أن نزل عليه الوحيُ السماوي.

الفصل الثاني

ليَكُن سَلَامًا



اشتعلت الحربُ العالمية بين الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية عام (603م)، ووفقًا لتقديراتي كان عُمْرُ مُحمَّد ﷺ وقتها خمسة وثلاثين عامًا، وقد شهدت هذه الحربُ درجاتٍ غيرَ مسبوقة من العُنف والوحشية امتدت لخمسة وعشرين عامًا أودت بالإمبراطوريتين إلى الانهيار ومن ثَمَّ صُعُود نظام عالمي جديد. كانت الجيوشُ الإيرانية تزحف بلا توقُّفٍ داخل الأراضي الرومانية، تحتلُّ مُدُنَها الواحدة تلو الأخرى بلا رحمة، تضم بعض المدن إلى نطاق إمبراطوريتها وتحرق مدنًا أخرى حتى لا يتبقى منها شيءٌ، قتلوا الآلاف واستعبدوا عشرات الآلاف وأرسلوهم للعمل بالسُّخرة في العاصمة طيسفون. وقد تزامن نزول القُرآن على النبي مُحمَّد ﷺ مع تلك الأحداث العصيبة في مدينة مكة الرعوية النائية التي لا تدخُل

في نطاق أيٍّ من الإمبراطوريتين، لكنها بالرغم من هذا كانت مُهدَّدةً بقوة بسبب الحروب المحيطة بها من جميع الاتجاهات[1].

يرجع أصلُ هذا الصراع إلى انقلابٍ عسكري وسلسلةٍ من الانتقامات المتبادلة وحالة من انعدام الاستقرار في القسطنطينية. بدأ الأمر بانقلابٍ عسكري قاده فوسكاس عام (602م) بتحريضٍ من قوّاته التي ظلّت تحارب في البلقان لفترات طويلة وكان لهم مستحقَّاتٌ مالية متأخِّرة منذ مدَّة طويلة بسبب عجز الإمبراطورية عن دفع أجورهم، وكان هذا هو دافع قائدهم فوسكاس للإطاحة بالإمبراطور ماوريكيوس بالقوة، وتصريحه لجنوده بأن يقتلوه هو وأفراد عائلته وجميع رجال بلاطه بلا رحمة[2]. وقد أسدلت تلك الأحداثُ الستارَ على عادة التداول السِّلمي للسُّلطة في الإمبراطورية الرومانية والتي كانت مستمرةً منذ زمن بعيد يمتد لقرون.

اعتبر الإمبراطورُ الإيراني خسرو الثاني أنّ قتلَ صديقِه القديم بمثابة إعلان حرب على إيران، فشرع في شنِّ غزواتٍ عسكرية داخل الأراضي الرومانية، وبحلول عام (604م) كان قد نجح في غزو مدينة في شمال العراق، ثُم انطلقت قواتُه بعدها كأمواج البحر الهادر لتحتل آسيا الصغرى، قلْبِ إمبراطورية فوسكاس. وقد أدّى هذا الصراع إلى سقوط النظام الذي ساد الشرقَ الأدنى لأكثر من خمسة قرون، ذلك النظام الذي كان يُتيح لمحمد ﷺ ممارسةَ نشاطه التجاري. لم يملّ الإيرانيون من محاولة إنهاء سيطرة خصومهم الرومانيين على الشرق الأدنى، لكنّ أحفاد الإمبراطور قيصر تراجان (حكمَ 98-117م) الذي احتُلَّت تلك الأرض أول مرّة في عهده استمروا في فرض حمايتهم على تلك المنطقة وفرض الضرائب وإقامة الأنظمة البيروقراطية وتوفير البنية التحتية الاقتصادية[3].

كان تأثير التفكُّك المفاجئ للتوازن السياسي للمنطقة كارثيًّا وأثار تأمُّلاتٍ أبوكاليبسية أخروية* لدى الناس هناك، فوجدنا الكُتابَ الرومان في القسطنطينية مثلًا

* الأبوكاليبسية أو الأخروية أو الرُّؤيوية: يطلق هذا الوصف، الذي يرجع في أصله إلى سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي في العهد الجديد للكتاب المقدس؛ على الفكر النُّبُوئي الذي يرتبط بذكر حوادث نهاية الزمان غالبًا، وذلك لما تضمنه السفر المذكور من نبوءات آخر الزمن وفق التصور المسيحي. (المترجمان).

يشيرون إلى الغُزاة الإيرانيين باسم «الكلدانيين» مُشبّهين إياهم بأصحاب المملكة التي كانت قائمة في بلاد الرافدين قبل ألف عام من زمنهم والتي كانت مسيطرة على الأراضي المقدسة بالكامل. وبالنسبة لليهود، فإنهم كانوا يشعرون أنّ الإيرانيين يُحسنون معاملَتَهم بعكس أباطرة روما، فكتبوا في ذلك شعرًا دينيًا يشير إلى نبوءة كتابية بهزيمة مملكة إدوم (الإمبراطورية الرومانية) على يد الأشوريين(4). أثار التوسُّعُ الإيراني الكبير مخاوفَ السوريين الذين كان يتاجر معهم محمّد ﷺ وأثار تساؤلاتٍ حول مستقبل منطقة الحجاز التي كانت معرَّضةً لخطر الغزو الإيراني.

بحسب المؤرّخين الرومان، فإن الإمبراطور فوسكاس كان شديدَ القسوة لدرجة جعلتْه يُواجه صعوبةً في إقناع رعاياه بشرعية حكمه، كما أن أساليبه القاسية الغليظة أبعدت الجميعَ عنه بمن فيهم أفراد عائلته. أرسل ابن زوجته بريسكوس وعددٌ من أفراد الحرس الإمبراطوري خطابًا إلى حاكم الأراضي الرومانية في إفريقيا، هيراكليوس الكبير مطالبين إياه بالعودة من قرطاج والتدخل للإطاحة بـ فوسكاس واعتلاء العرش.

استجاب هيراكليوس لمطالبهم عام (608م)، لكن بدلًا من الذهاب بنفسه أرسل أكبر أبنائه هيراكليوس الصغير على رأس جيشٍ من الجنود الأمازيغ. قام ابن عمّ هيراكليوس,نكيتاس الروماني النبيل بغزواتٍ استمرت لعامَيْن مُتتاليَيْن غزا خلالها مصرَ والشرق الأدنى بمساعدةٍ نِسْبيّة من الشعوب الثائرة ضد فوسكاس المكروه. ولا شكّ في أن الحملة العسكرية التي بدأها نكيتاس عام (610م) لاستعادة سوريا من قوات فوسكاس المتمركزة هناك أثَّرتْ بشكلٍ مُباشر على خطّ سيْر ومواعيد وصول القوافل المكية، وقد أرسل محمَّد ﷺ عدة مبعوثين إلى هناك للتفاوض مع السلطات الجديدة على إعادة النشاط التجاري.

انتهت الحروب عام (610م) بعد نجاحِ الحملة العسكرية التي شنَّها هيراكليوس عن طريق البحر الإيجي وصولًا إلى بحر مرمرة حيث رست قواته على شاطئ صوفيا في القسطنطينية أسفل هيبردوم، وقد نجح أحدُ أعداء فوسكاس في القبض عليه وسلَّمه للإمبراطور الجديد الذي كان لا يزال على ظَهْر جوادِه وسط فرسانه الليبيِّين. لقد وبَّخه هيراكليوس بشدَّةٍ لتمرُّدِه على تقاليد الإمبراطورية، وقد وصف أحدُ المؤرخين الرومان الذين عاصروا تلك الأحداث ما حدث لـ فوسكاس

على النحو التالي: «فُصل ذراعه الأيمن عن كتفه، وكذلك رأسه، ثُم عُلقت يدُه على سيفٍ ومشت بها القوات في الطريق الذي يبدأ من مكان تجمُّع الناس»[5].

لم يؤثِّر الانقلاب الذي حدث في روما عام (610م) على الزَّحف المتواصل للقوات الإيرانية، والذي أفزَع مُحمَّدًا ﷺ وأصدقاءَه من التُّجَّار السوريين. نجحت قوّاتُ الشاه الإيراني في ذلك العام في غزو مدينة إديسا على الحدود الشرقية للإمبراطورية والتي كانت معروفةً بأنها معقل الإيمان المسيحي. كتب أحدُ مؤرخي أواخر القرن السابع: «وقد نصَّبوا أنفسهم (يقصد الإيرانيين) أسيادًا على نهر الفرات وجميع مدن أنطاكية التي سلبوها ولم يدَعوا جنديًّا واحدًا فيها على قيد الحياة»[6].

كانت تلك الحروبُ القاسية هي السبب في تحوُّل تفكير الكثيرين نحو كيفية تحقيق السَّلام. كان في الإمبراطورية الرومانية الشرقية ثلاثة مراكز للقوة (سواء في العاصمة أو الأقاليم) تتمثل في: المسؤولين الرسميين داخل البلاط الإمبراطوري، والأساقفة، والرُّهبان. وقد كان لكل طرف منهم رؤية مختلفة عن السلام وكيفية تحقيقه[7]. كان الأساقفة يستغلون الصلواتِ المحلية لحلِّ النزاعات القائمة بين الناس، والرُّهبان كانوا يسعون إلى تحقيق الوحدة مع الرب من خلال التعبُّد في الخُلوات، والاستغفار، وأداء المناسك التعبُّدية القاسية. أما الحُكَّام فكانوا يسعون إلى تحقيق السلام عن طريق عقد المعاهدات والصفقات وشنّ الحروب الدفاعية في بعض الأحيان.

كثيراً ما كان «السَّلام السلبي»، بمعنى غياب الصراعات، يُقارَن «بالسلام الإيجابي» بمعنى وجود محاولات حقيقية على الأرض لإحلال السلام بمرور الزمن[8]. لكن السلطات الإمبراطورية سواء في القسطنطينية أو طيسفون أخفقت في تحقيق أيٍّ من النموذجين مما أدّى إلى بحث القيادات الدينية عن السَّلام من داخل الدين والتركيز على السكينة الروحانية في حين كانت نيرانُ الحرب تلتهم كنائسهم وأديرتهم. وكان لهذا الصراع تأثيرٌ عميق داخل الأراضي الحجازية التي تُعَدُّ هدفًا قريبًا لذلك الصراع. لقد كان لسحابة الحرب والدم الكئيبة التي كانت تخيّم فوق العالم دورٌ محوري في معالجة القرآن لموضوع السلام[9].

بعد عُقودٍ من وفاته، سكَنَت عائشة ثالثة زوجات مُحمَّد في بيتٍ فاخر في المدينة، أصبحت الآن سيدةً جليلة شاب شعرُها، وكانت تعقِد في ساحة بيتها هذا جلساتٍ منتظمةً تجمع فيها شبابَ المسلمين وبينهم عروة بن الزُبير ابن اختها أسماء لتقُص عليهم ما وقع من أحداث في بداية ظهور الإسلام عام (610م)[10].

رُويَ عنها أن الأمر بدأ باضطراباتٍ كانت تُصيب الرسولَ في نومه بسبب الرؤى: «كَانَ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ. فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ». كما روي عنها أنها سمعت من أحد المُقرَّبين من رسول الله عند بدأ الوحي أنه سأل رسولَ الله عن الوحي كيف يأتيه فقال: «يَأْتِينِي أَحْيَانًا فِي مِثْلِ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ الْمَلَكُ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلاً فَيُعَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ»[11]. كما قالت عائشة نفسُها: «وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيُفْصَمُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا»[12].

كانت المرة الأولى التي نزل الوحي فيها على مُحمَّد ﷺ أثناء إحدى خلواته في غار حراء، فرأى الملك فقال له: «اقرأ»، فردَّ عليه: «ما أنا بقارئ»، فأخذه فضمه بشدة حتى أجهده ثُم أعاده لمكانه، ثُم كرَّر طلبه، فرد عليه مُحمَّد ﷺ مُجددًا: «ما أنا بقارئ»، فكرَّر ذلك مرتين أخريين، وفي الثالثة قال له: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5][13].

ثُم تُكمِل عائشة قصّةَ بدْءِ الوحي بأنَّ النبيَّ رجع إلى بيته يرجُف، فدخل على خديجة بنت خويلد وقال: «زمِّلوني زمِّلوني»، فوضعت عليه غطاءً حتى زال رَوْعه. ثُم نظر لخديجة وقال: «لقد خشيتُ على نفسي». حاولت خديجة طمأنته قائلةً: «كَلَّا واللهِ، ما يُخْزيكَ اللهُ أَبَداً»[14].

ثمّة إقرارٌ واسع منذ فترةٍ بعيدة بأن الحوار الذي دار بين مُحمَّد ﷺ والمَلَك يتَّفق مع روايةٍ كتابية وردت في سفر أشعياء (29: 11- 12)[15]. يقول أشعياء: وَصَارَتْ لَكُمْ رُؤْيَا الْكُلِّ مِثْلَ كَلَام السِّفْرِ الْمَخْتُوم الَّذِي يَدْفَعُونَهُ لِعَارِفِ الْكِتَابَةِ قَائِلِينَ: «اقْرَأْ هذَا». فَيَقُولُ: «لَا أَسْتَطِيعُ لأَنَّهُ مَخْتُومٌ». * أَوْ يُدْفَعُ الْكِتَابُ لِمَنْ لَا يَعْرِفُ الْكِتَابَةَ وَيُقَالُ لَهُ: «اقْرَأْ هذَا». فَيَقُولُ: «لَا أَعْرِفُ الْكِتَابَةَ».

وفي حديث عائشة نجد المَلَك يُبيّن الكتابَ للنبي مُحمَّد ﷺ بجعله قادرًا على قراءته رغم عدم تمكُّنِه من القراءة في بادئ الأمر، وقد استند النبيُّ مُحمَّد ﷺ أو المؤمنون الأوائل إلى تلك الرواية الكتابية كثيرًا للتأكيد على أهمية أول ما نزل من الوحي[16].

رواية عائشة أو مَن روتْ عنهم تستدعي في أذهاننا النبيَّ القديم أشعياء (عاش في القرن الثامن قبل الميلاد)، وسبب ذلك أنه هو الآخر كان يكتب في حقبةٍ شهِدَت زحفَ جيشٍ قوي من بلاد الرافدين صوبَ الأراض المقدسة[17]. كان أشعياء يقول إنه بسبب التهديد الآشوري الجديد، الذي تحوَّل فيما بعد إلى احتلالٍ أجنبي؛ أصبح مَن يقرؤون ومن لا يعرفون القراءة على حدٍّ سواء غيرَ قادرين على فهم رؤاه: إذن خُتِم الكِتاب واستعصى على الفهم بسبب الاحتلال الأجنبي. إنّ استشهاد مُحمَّد ﷺ أو صحابته بتلك الآيات للحديث عن بعثته هو دليلٌ على أن معاصريه [من العرب] لم يكونوا يدرون أيَّ شيء عن الخطر الذي يهددهم من الشرق [الفُرس]*. وقد أبرز البعض أنَّ مطالبةَ شخصٍ أُمِّيٍّ بالقراءة، أو مطالبة شخص يعرف القراءة بأن يقرأ كتابًا مختومًا؛ هو أمرٌ يعتريه شيءٌ من التناقض، لكنك ستتخلص من هذا الإلغاز إذا فهمتَ أن تلك الآيات لا تتحدث عن اللحظة الحاضرة التي نزلتْ فيها، بل تُشير إلى مستقبلٍ تنتهي فيه عبادةُ الأوثان والحروب (أشعياء 2: 4) وتُهزَم الأُمَم المعادية. كذلك يوجد في تلك الآيات انتقادٌ ضمني للممالك الكبرى في تلك الحقبة. وفي النسخة اليونانية السَّبْعينية للكتاب المقدس، ينتهي سفر أشعياء (29: 24) بوعدٍ: «وسيتعلّم المتلعثمون أن يقولوا سلامًا»[18].

---

* أي كما أن معاصري أشعياء لم يدركوا الخطر الآشوري القادم من الشرق. فهذا وجه الشبه بين الحدَثين، والدلالة الرمزية لطلب القراءة من الأمّي، وما سيعقب ذلك بعد الإيمان من شيوع السلام كما ذكر أشعياء، وهو ما ربطه الكاتبُ بتحية الإسلام: السلام، كما سيأتي الآن.
ونجد أن هناك بُعدًا وتعسُّفًا في إسقاط المؤلف هذه الرمزية الكامنة وراء كلام أشعياء المذكور، على حادثة بدء الوحي المحمدي. نعم قد يستدل بعض العلماء منذ قديم بكلام أشعياء كنبوءة، ولكن على الحدث المجرد بنزول الوحي على النبي وأمره بالقراءة. لكننا لم نقف على أي استدلال بهذه القصة من النبي أو صحابته كما يشير المؤلف إذا كنَّا فهمنا كلامَه بدقة، حيث يفترض أن نفس ورود رواية عائشة هو استدلال بآيات أشعياء، وهذا غير صحيح، فإن عائشة أخبرت عمّا حدث للنبي نفسه، وليس أي شيء آخر غير ذلك. (المترجمان).

ربما إذن يوجد أصل مسياني* للتحية التقليدية لأتباع مُحمَّد: «السلام عليكم». يُعبِّر الوحي عن ظُلمة العصر الذي وصفه النبيُّ أشعياء في الإصحاح (29)، لكنه حمَل أيضًا أملًا في عصر جديد، وذلك بإسماع الكتاب «للصُمّ» وانتصار المظلومين.

توجد صِلَةٌ بين سِفري أشعياء ودانيال، فكلاهما يتحدث عن رُؤًى، ولا يحمل الكتاب المقدس أسفارًا غيرهما تذكُر كُتبًا سماوية مخفية أو مختومة (دانيال 12: 4، 9)، وكلا السفرين ينتقدان الإمبراطورياتِ الكبرى في زمنهما، وكلاهما ينظُر إليه المسيحيون على أنه يحمل نبوءاتٍ عن ظهور المسيح في عهد الإمبراطورية الرومانية. ولذلك لم يفاجِئْني كونُ حديث عائشة عن بدء الوحي يُعيد صياغة سفر دانيال عندما قالت إن مُحمَّدًا ﷺ قال إنه خشي على نفسه، فيما يبدو وأنه إعادة صياغة لما ورد في دانيال في (7: 15): «أَمَّا أَنَا دَانِيالَ فَحَزِنَتْ رُوحِي فِي وَسَطِ جِسْمِي وَأَفْزَعَتْنِي رُؤَى رَأْسِي»، ويقول النبيُّ دانيال في نهاية الإصحاح (8) إنه أُخِذ إلى فِرَاشه وكأنه كان مريضًا: «وَأَنَا دَانِيالَ ضَعُفْتُ وَنَحَلْتُ أَيَّامًا، ثُمَّ قُمْتُ وَبَاشَرْتُ أَعْمَالَ الْمَلِكِ، وَكُنْتُ مُتَحَيِّرًا مِنَ الرُّؤْيَا وَلَا فَاهِمَ». كان لمُحمَّد ﷺ ردة الفعل نفسُها عند نزول الوحي عليه، وزمَّلته خديجة بأغطية ثقيلة، لكن يقول النبيُّ دانيال إن تجربة الوحي رغم شدتها إلا أنها حقَّقت له سلامًا داخليًّا في النهاية. انظر سفر دانيال (10: 16- 19)[19].

بعد تجربة الوحي تلك أخذت خديجة مُحمَّدًا إلى ورقة بن نوفل الذي كان اهتدى إلى المسيحية وكان يعرف الكتابَ المُقدس بلغته الأصلية. وصف مُحمَّدٌ ﷺ لـ ورقة بن نوفل ما جرى، فقال له ورقة: «لقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء

---

* يراد بالتصورات المسيانية أو المسيحانية عمومًا تلك التي تتعلق بعودة شخص، أو ظهوره عمومًا، ويكون ذلك الشخص ممثّلًا للخلاص والإصلاح النهائي في العالم. واللفظ من حيث الاشتقاق نِسبةٌ إلى المسيّا أو المسيح، وهي تعريب صوتي للكلمة اليونانية مسياس المأخوذة عن الكلمة الآرامية مشيحا، وهي كلمة عبرية معناه ممسوح أو المسيح، ووفقًا لما كان يعنيه المسيح - كمفهوم يمثل الآتي أو المنتظر أو المخلص - في الفكر اليهودي والمسيحي؛ فقد اكتسب هذا المفهوم معناه، الذي لا يختص بشخص المسيح عيسى أو الديانة المسيحية. ويشير الكاتب هنا أن آيات أشعياء نبوءة بالتحية الإسلامية التي ستوجد في المستقبل، والتي تعبّر عن السلام عقب الحرب العالمية. وهذا فيه ما فيه. (المترجمان).

موسى»[20]. وربما كان ورقة يشير بذلك إلى رسالة بولس إلى أهل غلاطية (3: 19) التي تحدّثت عن الناموس الذي أعطي لموسى عن طريق مَلَك الوحي. وفي المسيحية قد تعني كلمة (*nomos*) التعاليم الأخلاقية التي نزَلت على المسيح، وخاصة الأمر بحب الجيران، وتُشير بعض المصادر التُراثية إلى أن ورقة اعتبر الرسول الجديد مسيحًا في قومه أتى بتعاليم جديدة[21].

رواية مُحمّد ﷺ عن تجربته مع الوحي تجعل أيّ مستمع في زمنه لا يشكّ في كونه رجلًا مقدّسًا. تحمل قصةُ القديس سابا المتقدّس، الراهب السُوري الذي أسّس العديد من الأديرة خارج القدس في أواخر القرن الخامس علاماتٍ كثيرةً مشابهة[22]. وقد التقى مُحمّد ﷺ بكثيرين يُشبهون القدّيس سابا خلال رحلاته إلى الشمال، لكنّ قليلًا منهم قدّيسون حقيقيّون صادقون في زُهْدهم. يُقال إنه في حين كان القدّيس سابا قائمًا بالليل يتعبّد أتاه الملاكُ وأخذه إلى كهْفٍ مرتفع على يمين ممرٍّ ضيق ليقيم فيه. وكان البدو الذين يزورونه إعجابًا بزهده يُضْطَرّون إلى تسلّق حبالٍ ليصلوا إليه، ثم جرَت العادةُ بعد ذلك أن يأتوه بالخُبزِ والجُبن والتمور وهدايا أخرى. وعندما بلغ الخامسة والأربعين، وبعد سنواتٍ خاض خلالها معاركَ كثيرة مع الشياطين، ترك الكهفَ وكرّس جهودَه لجمْع أتباع حولَه يجمعهم هدفُ صناعة السلام، وكان يحضُّهم على تحويل سيوفهم إلى فؤوس للزراعة (أشعياء 2: 4)، وكان زُوّارُه يشربون من بئر وجَدَتْها أتانُه بمُعجزةٍ ربّانية بالقُرب من كهفه، فكان زوّاره يشربون منها.

كان الرهبان السوريون يُصَوَّرُون (ليس على نحْوٍ صحيح دائمًا) على أنّهم وُسطاء في فضّ النزاعات وعقد الصُلح بين الفلاحين والبدو. أما الرهبان الأكثر زهدًا فكانوا يركّزون على السلام الداخلي والتحكُّم في مشاعرهم. وُجِدت أديرةٌ كثيرة في شرق الأردن وشمال الحجاز، وكانت تلك البناياتُ المسيحية نموذجًا للعرب[23].

ليس الأمرُ أنّ المسلمين استعاروا القصص التي وضعها كُتّابُ سِيَر القديسين في سير شخصيّات مثل القديس سابا. هذا النوعُ من الروايات كان متداولًا بشكلٍ كبير في جميع دول البحر المتوسط باستخدام المفردات نفسِها. قصة محمّد ﷺ مختلفةٌ بالطبع، رغم احتوائها على كهف وملاك وحياة مُكرسَّة لغايةٍ وبعثة نبوية

بدأت في الأربعين من عُمْره وبئر مُقدسة وهَمٌّ بإنهاء النزاع وبذوِ مُعجبين يأتون بقرابين للكعبة. فمحمَّد ﷺ كان تاجرًا ذا شأنٍ وليس مجرد ناسك، وكان يهتم بالانخراط في الحياة بإيجابية. كما لا توجد في سِيرَتِه شياطين يصارعها ولا صراعات مباشرة مع الشياطين في أي موضع في حياته. لم يكن مجرَّد قديسٍ بل كان رسولًا من الله يسعى إلى تحقيق ثورة شاملة في روحيّات الجنس البشري بأكمله. مع ذلك تظل النظرة القرآنية لقضايا السَّلام، خاصة في بدايات الوحي؛ شخصيَّة وسماوية مثلما كانت رؤية القُسس والرهبان الذين عاصروا ذلك الزمن والذين يئسوا من التناغُم المُدنَّس.

نعود الآن إلى مكة، قال عروة بن الزبير إن خالته عائشة قالت إن حديثَ مُحمَّد ﷺ مع ورقة انتهى نهاية مُقلِقة: «لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ؟، قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ». ثم انتهى اللقاء بوعد من ورقة بن نوفل أن ينصر رسول الله إذا أدرك ذلك اليومَ، لكنه مات بعدها بأيام قليلة.

سُورَة القَدْر هي أكثر آيات القُرآن الكريم توافقًا مع حديث خديجة، فهي تتحدث عن نزول الملائكة والروح إلى الأرض. وفقًا للتراث الإسلامي فإنّ هذه السورة القصيرة تتحدث عن تجربة الوحي التي غمَرَت مُحمَّدًا ﷺ أول مرة حوالي عام (610م)[24].

تقول السورة: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر: 1-5].

في التُراث الإسلامي، تُفسَّر كلمة «إنّا أَنزَلْناهُ» بأنها تُشير إلى بدءِ الوحي الإلهي لمُحمَّد ﷺ. زيارة الروح القادمة من ملكوت السماء أمرٌ غامض يستعصي على البشر فهمه، ولذلك نجد القُرآن يتساءل مُتعجّبًا: «وما أدراك؟» وكلمة النزول في هذا الموضع بحاجة إلى تفسير مُحدَّد، فضمير المتكلِّم في هذه السُّورة عائدٌ على الله نفسه وليس على المَلَك الذي يُلقِّن الوحيَ لرسوله. ويؤكد القُرآن أن هذه الليلة النفيسة، ليلة أول التنزيل تعدِلُ ألفَ شهر في فضلها بل وتزيد. وفي السورة

نفسها نجد تفسيرًا لنزول القوى الغيبية على الأرض بأنه نزول الملائكة والروح القدس. وقد نزلت تلك الآياتُ في زمنٍ كان الوثنيون واليهود والمسيحيون يصنعون تماثيلَ للملائكة، ويُولونهم مكانةً خاصة في الكتابات الأبوكاليبتية مثل سِفري دانيال والرؤيا وفي تفاسير تلك الأسفار. في العصور القديمة المتأخرة، كان الناسُ يَنظُرون إلى الملائكة على أنهم الوسطاء بين الله والبشر، يتواصل اللهُ معهم عن طريقهم في حين يظلُّ هو غيبًا لا يُسمَع ولا يُرى[25].

علاوةً على ذلك، كان مفهومُ أن الروح القدس صورةٌ من صُورِ الله؛ واسعَ الانتشار في الشرق الأدنى[26]. وأكّد كثيرون من كُتّاب العصور القديمة وجودَ رابط بين الروح القُدُس وبين السَّلام. يقول بولس في رسالته إلى أهل غلاطية (5: 22): «وأمّا ثمر الروح فهو محبة فرح سلام طُول أناة لُطْفٌ صلاحٌ إيمان». لذلك ربما يكون ذِكْر الروح في سورة القدر ونزولها مع الملائكة ضرورةً لِحفْظ السلام في الأرض. فالسورة تأخذ تحوُّلًا مفاجئًا في آخر آياتها: «سلامٌ هي حتى مطلعِ الفجر». ما المقصود بالسلام في تلك الآية تحديدًا؟ الاحتمال المنطقي الوحيد أن «هي» تُشير إلى الليلة لأنها ضميرٌ مؤنث، وعليه ربما نفهم الآية على هذا النحو «وليلة القدر سلام حتى يطلع الفجر».

ترمز ليلةُ القدر إلى أوّل نزول للوحي إلى العالم الدنيوي، فإذا كانت الليلةُ سلامًا سيكون الوحيُ الذي هو القرآنُ سلامًا، وهذا المنطق يذكّرنا ببولس (14: 17): «أَنْ لَيْسَ مَلَكُوتُ اللهِ أَكْلًا وَشُرْبًا، بَلْ هُوَ بِرٌّ وَسَلَامٌ وَفَرَحٌ فِي الرُّوحِ الْقُدُسِ».

كان الناس في ذلك الزمن يعتقدون أن الملائكة تحمل معها السكينةَ الإلهية، مثلًا علّم البطريرك يوحنا ذهبي الفم (349- 407م) في القسطنطينية عام (399م) أنّ لكلّ إنسان مَلَكًا موكّلًا به، وإدراك الإنسان لهذا يجعله يُقوّم سلوكَه وكأنه يمشي بصُحبة مُعلّم وإن لم يكُن يراه. ويُفسّر هذا الاعتقادُ قول الوعّاظ بأن من يريد الدخولَ في المسيحية يجب أن يتلقّى تعليمًا قبل تجهيزه للتعميد. فسّر ذلك يوحنا ذهبي الفم: «من أجل ذلك نوجّههم أن يطلبوا من مَلَك السلام، ونعلمهم البحث عن الرابط بين كل الأمور الصالحة، أي السلام؛ وذلك حتى يبتعدوا عن كل خلافٍ، وحربٍ، وفِتْنة»[27].

فتر الوحيُ بعد ذلك لمُدة مما أصاب النبيَّ بكرْب شديد.

في وقت لاحِقٍ من العام نفسِه، سمع مُحمَّد ﷺ صوتَ الوحي مرةً أخرى يؤكّد له أن ربَّهُ لم يودّعه ولم يتخلَّ عنه. ويروي التُراثُ الإسلامي أنّ الرسول أبقى أمرَ الوحي سرًا ولم يُعلِم به إلا دائرةً ضيقة من المقربين من آل بيته وأصحابه، وكانوا يَتْلُون القُرآن همْسًا فيما بينهم. أول من آمن به كانت زوجته الشريفة اللبيبة خديجة بنت خويلد، وثاني المسلمين كان ابن عمِّه الشاب الصغير عليّ بن أبي طالب (وكان رسول الله يعامله كابْنٍ له حتى أنه جعله يسكُن معه في بيته وعندما استوى عودُه زوجّه من ابنته فاطمة). وكذلك آمن به زيد بن حارثة، وهو مسيحيٌّ من بني كلب أُسِر بالقُرب من سوريا وكان مولًى لمُحمَّد ﷺ ثم أُعتِقَ. دخل الإسلامَ بعده رفيقُ دَرْب مُحمَّد ﷺ، النحيف الشاحب أبو بكر الصديق، التاجر الثري الذي نشر الإسلامَ بين المُقربين منه مثل طلحة بن عبيد الله «الكريم» الذي كاد يُقتَل على يد كُفار مكة دفاعًا عن رسول الله يوم أُحُد؛ وسعد بن أبي وقاص الذي سيقود المسلمين فيما بعد لغزو إيران، وقضى أجله عندما كان في الصين في مهمة دبلوماسية؛ وعثمان بن عفان الذي سيحكُم فيما بعد أغلب أراضي العالم القديم[28].

بعد أن أمضى رسولُ الله ثلاثَ سنوات ينشُر دعوته سرًّا في ساحة بيت خديجة، جاءه الأمرُ أخيرًا بالجهر بالدعوة، «ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَمَرَ رَسُولَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَصْدَعَ بِمَا جَاءَهُ مِنْهُ، وَأَنْ يُبَادِيَ النَّاسَ بِأَمْرِهِ، وَأَنْ يَدْعُوَ إِلَيْهِ». ولكن هذه الدعوة لم تُسبب ضجّةً كبيرة في مكة لأنّ طبيعة المكان كانت تعُج بالدُّعاة من كل لون، فلا تكاد تخطو خطوةً بالقرب من الكعبة إلا وتلقى عرّافًا أو موحّدًا يدعو إلى عقيدته في ساحة الكعبة. رُوي عن محمَّد بن شهاب الزهري، التابعي الذي تلقَّى العلمَ عن عُروة أنه قال إنّ في بداية الجهر بالدعوة، حوالي عام (613م): «دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلم إِلَى الْإِسْلَام سِرًّا وَجَهْرًا، فَاسْتَجَابَ لِلَّهِ مَنْ شَاءَ مِنْ أَحْدَاثِ الرِّجَالِ وَضُعَفَاءِ النَّاسِ حَتَّى كَثُرَ مَنْ آمَنَ بِهِ، وَكُفَّارُ قُرَيْشٍ غَيْرُ مُنْكِرِينَ لِمَا يَقُولُ، فَكَانَ إِذَا مَرَّ عَلَيْهِمْ فِي مَجَالِسِهِمْ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ أَنَّ غُلَامَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَيُكَلَّمُ مِنَ السَّمَاءِ»[29].

دعوة مُحمَّد رَوَت تعطُّشَ كثيرين في جزيرة العرب لأفكارٍ دينية جديدة. وقد جادل بعضُ المتأخرين من المؤرِّخين الإسلاميين بأنّ الرسول ﷺ لم يكن الوحيد الذي يسعى إلى بدائل روحيّة عن الوثنية المكيّة، فكثيرٌ من أهل الحجاز كانوا حُنفاء، كما أنّ بعض كُتّاب المسلمين القروسطيين ذكروا أن أحد أجداد مُحمَّد ﷺ، وهو قُصَيّ بن كلاب (ت 480م)، أتى من سوريا لترسيخ هيمنة قريش على مقام إبراهيم في مكة، وأعاد بناءه ورفض آلهةَ العرب في سبيل عبادةٍ توحيدية. وزعم بعض الكُتّاب أنّ نفرًا ممن عاصروا مُحمَّدًا ﷺ تبيّن لهم أن عُبَّاد الأوثان في مكة لم يفهموا دين إبراهيم، وخلصوا إلى أن الحجر الأسود في الكعبة التي يطوفون حولها لا يضرُّ ولا ينفع ولا يسمع ولا يرى. مثالٌ آخر على بحث المكيين عن بديل عن الوثنية لدى زيد بن عمرو، والذي عاش في زمن رسول الله وأبى التحول إلى اليهودية والمسيحية، لكنه في الوقت نفسه أنكر عبادةَ الأوثان وذَبْح القرابين لها وقال: «إنما أعبد رب إبراهيم»، وزار دمشق، مما يفرض أنّ بعض أفكاره الدينية وصلت إلى مكة عن طريق بعض الجماعات الدينية الناشطة هناك، وآخرين ممن اتبعوا الحنفية اعتنقوا المسيحية في النهاية[30].

إنّ حنفاء مكّة كانوا يُشبهون جماعة «الذين يتقون الله (Godfearers)» في الإمبراطورية الرومانية، الذين كانوا وثنيين تحولوا إلى توحيد زوس وحده أو وثنٍ واحد أطلقوا عليه «الرب الأعلى»[31]. وجد بعضُ مَن كانوا على عبادة الأوثان أوجهَ شَبَهٍ بينهم وبين اليهود، وربطوا أنفسَهم بهم لكن مع الاحتفاظ بتصوُّرهم الخاص عن التوحيد من دون التحول إلى الديانة اليهودية. وربما عرَف التُّجار العرب جماعة الذين يتقون الرب أثناء رحلاتهم السنوية إلى سورية. كان بعضُ أهل مكة يعتبرون أنّ الله هو الإله الأعلى والخالق، والكيانات الغيبية الأخرى أقلّ منه، وهذا الاعتقاد يُعرف باسم الهينوثية. انتشرُ نمطُ التفكير هذا بشدة في القرن الثالث ثمّ في عهد الإمبراطورية الرومانية حتى إنّ البعض أسموه عهد «الوثنية الثانية». ويؤكد هذا تلاوةُ رسول الله لآياتٍ تدُل على إيمان كُفَّار مكة بالله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: 87][32].

بعد الجهر بالدعوة عام (613م) بفترةٍ، أخذ مُحمَّد ﷺ موقفًا أثار الكثيرَ من المشكلات في موطنه، ربما في عام (614م) حين خرج على الناس منكرًا لجميع

آلهتهم وأصنامهم؛ وكان ذلك عند حِجْر إبراهيم الذي وضع حوله الكُفّارُ حجرًا مُربَّعَ الشكل يعتقدون أن آلهة أدنى منزلةً تحلُّ فيه، لكنّ القرآن يؤكد في سورة الجنّ (18) على أن العبادة عند الكعبة لا يجوز أن تكون إلا لله وحده، وسورة الإخلاص توجز رسالة مُحمَّد ﷺ التي جاء بها إلى مكة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: 1-4].

إنّ هذه الجوهرة المتلألئة هي أبسط وأجمل ما جاء في التوحيد في جميع أديان العالم. لاحظْ أنَّ إنكار أن الله وُلِد أو وَلَد يتضمَّن أن الله ليس له جنسٌ مُحدَّد وأنه ليس «أبًا». يرى بعضُ المتخصّصين أنّ هذهِ السورةَ تُردد موضوعاتٍ وردت في الكتاب المقدس، لكنّ تصويرَها لله على أنه «لم يولد» وأنه «لا مكافئ له» أكثر فلسفيَّةً مقارنةً بموضوعات الكتاب المقدس من وجهة نظري، وأراه أقرب للأفلاطونية المحدَثة[33].

غضِب المتعصِّبون من أهل مكة من رسالة محمَّد، فجزئيًّا أهان مُحمَّد ﷺ أديان آبائهم، ومن ناحية أخرى، كانوا يخافون من أن دعوته إلى عبادة إله واحد وذكره موسى والمسيح يتضمَّن دعوة إلى مذهب من المذاهب المسيحيةِ دِينِ الإمبراطورية الرومانية، وأنَّ تبنِّي هذا الموقف سيُغضب جيوش خسرو الثاني الذي يرتبطون معه بروابط تُجارية ذات أهمية كبيرة لهم، وخاصة قوافلهم التي تتجه إلى الجنوب وإلى الشرق. كانت الحاميةُ الساسانية المتمركزة مع محاربي المجوس تتلهف لغزو مكة من اليمن، كانوا فقط في انتظار الإشارة بتوسيع الإمارة الواقعة على الطرف الغربي للإمبراطورية لتضُمّ الأراضي الواقعة شمالها.

عند فجر كُلّ يوم، يجتمع المصلُّون حولَ الكعبة، وقت تحوُّل السماء إلى لون كهرماني يسطع فوق تلال مكة البركانية. كانوا يطوفون حول حجارةٍ عديمة الشكل عبارة عن أوثان لآلهة آبائهم ينشدون منهم المغفرة والهُدى والنعمة[34]. وفي إحدى تلك المرات، انضمّ لهم مُحمَّد ﷺ لكنه كان يصلي لله وحده رب البيت متجاهلًا حجارتهم التي لا حياة فيها ومتجاهلًا صلوات عُبادها المتحمسين. دخل عليهم

رسولُ الله ووقف بحيث يكون مُقابلاً للكعبة وللمسجد الأقصى في الوقت نفسه، مما أثار حفيظة الوثنيين.

قال عروة بن الزبير إنه سأل عمرو بن العاص عن تعامُل المشركين مع رسول الله في هذا الموقف فقيل له: «فَوَثَبُوا إِلَيْهِ وَثْبَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ وَأَحَاطُوا بِهِ يَقُولُونَ لَهُ: أَنْتَ الَّذِي تَقُولُ كَذَا وَكَذَا! لِمَا يَبْلُغُهُمْ مِنْ عَيْبِ آلِهَتِهِمْ وَدِينِهِمْ، فَيَقُولُ رسول الله صلى الله عليه وسلم: نَعَمْ أَنَا الَّذِي أَقُولُ ذَلِكَ، قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَجُلا مِنْهُمْ آخِذًا بِجَمْعِ رِدَائِهِ قَالَ: وَقَامَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ دُونَهُ، يَقُولُ وَهُوَ يَبْكِي: وَيْلَكُمْ! أَتَقْتُلُونَ رَجُلا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ الله!»[35]، ثم قال: «ثُمَّ انْصَرَفُوا عَنْهُ. فَإِنَّ ذَلِكَ أَشَدُّ مَا رَأَيْتُ قُرَيْشًا بَلَغَتْ مِنْهُ قَطُّ».

نفهم من تلك القصة أنَّ المؤمنين وكُفار مكة اتفقوا في إيمانهم بالله، لكنَّ كُفارَ مكة كانوا يعدُّون الله فردًا في أُسرة إلهية كبيرة، ولا أدل عن ذلك من أنَّهم تركوا مُحمَّدًا ﷺ عندما بيَّن لهُم أبو بكر تلك الأرضية المشتركة[36]. وقد أشار القُرآن إلى تلك الواقعة في سورة الجن (18-19): ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾ [الجنّ: 18-19].

قيل أيضًا إن أبا طالب سيد بني هاشم تعرَّض لضغوط كبيرة من قريش لإيقاف محُمَّد ﷺ، لكنه قرر حماية ابن أخيه، وتقول بعضُ كتب التراث إن مُحمَّدًا ﷺ أحبَّ عمَّه كثيرًا وتمنَّى هدايته للإسلام لكنه أبى، وقال قبل موته: «على مِلَّة عبد المطلب». وتقول كُتُبُ التُراث أيضًا إن بني هاشم وعبد المطلب، العشيرتين الوثنيتين أحاطا بمحمَّد ﷺ لحمايته بدافع الحمية والعصبية[37].

كيف يقبل المؤمنون حمايةَ الكافرين لهم والتآلف معهم؟ أولًا، لأنَّ مُحمَّدًا ﷺ كان يُقرّ بحرية الآخرين في اختيار فضائلهم ومبادئهم، وبناء على ذلك لم يكن أمام أتباعه سوى التعايش بودٍّ مع الضالين. وقد بيّنت سورة الغاشية في الآيات (21- 22) أنَّ مهمة مُحمَّد ﷺ تقتصر على تحذير الناس من الاختيارات السيئة في الحياة والتي سيتحملون تبعاتها بالطبع: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغَاشِيَة: 21-22]، كما يخاطب القُرآن مُحمَّدًا ﷺ في سورة يونس (99): ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾

[يونس: 99]. نرى القرآن يُدين الإكراه في الدين والعقيدة بشكلٍ واضح هنا[38].

كان مُحمَّد ﷺ قادرًا على وصف عالم السماوات لقومه، لأنه زاره في الرؤى* باعتباره رجلًا مُقدَّسًا، فقد جاء في صورة التكوير أنه صعِد إلى أطراف السماء: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 19-24]. لا نجد في تلك الآيات وصفًا لعرش الله، كما لا تصف ملاكَ الوحي إلا بأنه ذو قوة. وكلمة الأفق هنا مَجازيّة ترمُز إلى الحد الفاصل بين ملكوت السماوات والعالم الدُنيوي[39].

تقُص سورة النجم (1-18) رؤيا أخرى تتحدَّث عن صعوده إلى «الأفق الأعلى» الذي تُميّزه سدرة المنتهى. وتسرد الآياتُ القصةَ على النحو التالي، اقترب مَلَك الوحي (شديد القوى) من مُحمَّد ﷺ حتى كان منه «قاب قوسين أو أدنى» فأوحى إلى النبي الجديد بوحي السماء[40]. ثُم نزل المَلَك نزلةً أخرى عند الحد الفاصل بين هذا العالم وعالم آخر مُتجاوز له. ثُم رأى مُحمَّد «من آيات ربه الكبرى». لم يدخُل الرسولُ العالمَ العلوي في تلك الرؤيا، بل وقف على حدوده بحيث يتمكن من النظر عن قرب إلى ذلك المخلوق الربانيّ (الروح الأمين) بعدما نزل الأخير إلى العالم المادي[41].

وعلى النقيض من قَصص صعود الأنبياء المُلفَّقة التي كانت متداولةً بشدّة بين اليهود والمسيحيين، لم يتجاوز مُحمَّدٌ ﷺ الحدَّ الفاصل بين هذا العالم وملكوت السماء، ولم يتحوَّل إلى أحد الملائكة[42]. فالقرآن يفصِل بوضوحٍ بين ما هو إلهي وبين أي شيء آخر، الرسول يظل بشرًا فانيًا يميزه فقط أنه يوحَى إليه. تلك الرؤى التي بدأ بها الوحي كانت تدور في عالم آخر، بعكس رؤى النبي دانيال التي كانت نبوئيةً تستشرف أحداثًا سياسية.

* المقصود هنا الرؤى بالمعنى اللاهوتي: أي النبوئي، ليس بالضرورة الرؤى المنامية، وعلى كلٍّ حال فإنّ القولَيْن واردانِ في الإسراء والمعراج، والمشهور المستقر أنه وقع حقيقةً، على أن رؤى الأنبياء حقٌّ ووحيٌ كما لا يخفى، ولذا فقد كان وصف النبيّ للمسجد الأقصى مطابقًا لما امتحنه المشركون. (المترجمان).

وفي حين كان مُحمَّد ﷺ يمشي مع صحابته في أزقة مكة التي يرون من خلالها التلال والجبال، إذا به يفاجئهم بتحذيرهم من اقتراب الساعة. يحذر القرآنُ في الآيات (1- 11) من سورة التكوير النَّاسَ من شِدَّةِ ذلك اليوم، فالشمس ستنطفئ، والنجوم ستهوي فجأة من مداراتها، والجبال ستندفع خارج أماكنها، والوحوش والحيوانات ستُجمع سويًا، والبحار ستغمُر الأرض، وبعد وصف أهوال الطبيعة تستكمل السورةُ أحوالَ البشر في ذلك اليوم، فأصحاب البهائم العِشار سيتخَلَّون عنها هربًا، وكُل بنت وُئِدَت ستُسأَل عن أي ذنب اقترفت ليُفعَل بها هذا. يقول القرآن إن العرب في ذلك الزمن، مثلهم في ذلك مثل الأثينيين وشعوب أخرى؛ كانوا يقتلون الأطفالَ كوسيلة للتحكُّم في تعداد السكان، خاصة في أوقات المجاعات، لكنه يُدين هذا الفعل ويرفض قتل الأبرياء[43].

قرأ مُحمَّد ﷺ على أصحابه من القرآن ما يفيد بأنَّ كلَّ مَنْ عاش على الأرض من وَلَدِ آدم سيُبعَثون من الأرض التي دُفِنوا فيها وسيُسألون أمام الله، الفُجّار سوف يُسَلسَلون ويُساقُونَ إلى عذاب الجحيم إلى الأبد أو إلى أن يشاء الله، والصالحون سيُرفَعُون إلى جنة النعيم، وسينعمون فيها إلى الأبد[44].

ثم يواصل القُرآنُ واصفًا جَنَّةَ النعيم تلك بالتفصيل مستَنِدًا إلى صُوَرٍ وردت في التُراث الأدبي للشرق الأدنى؛ في الغالب لوصف القصور المَلكية وفخامتها. وهنا يتبين لنا أحدُ أسباب السَّلام الذي يعُمُّ الأرضَ في ليلة القدر، لأنَّ جزءًا من ملكوت السماء ينزل إلى الأرض. كذلك تصف سورةُ النحل في الآيات (31- 32) كيف ستُحيّي الملائكةُ المؤمنين: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النّحل: 32][45]، وهناك سينعمون بجناتٍ تجري تحتها أنهارٌ يسمعون صوت جريانها ويحصلون فيها على ما يشاءون.

ينقسم البشرُ الذين سيُبعثون يوم القيامة إلى ثلاث مجموعات. السابقون وأصحاب الميمنة، وهؤلاء سيدخلون الجنة؛ وأصحاب الشِّمال الطمَّاعين العُصاة الذين كانوا يقهرون الفقير ويكفرون بالله وباليوم الآخر، وهؤلاء في «سَموم وحميم» و «ظلٌ من يَحْموم». أما السابقون فهم «ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِيْنَ» أكثرهم عاشوا في عصور سابقة لكنّ عددًا قليلًا منهم عاصر النبي مُحمَّد ﷺ. ولأن أغلبية السابقين من أُمَمٍ مَضَت، فلابُد أنهم كانوا قدِّيسين مسيحيين

وصوفيين يهودًا وزرادشتيين مُؤمنين وأفلاطونيين محدثين ممن تمسكوا بالتوحيد الخالص الذي يُسمّيه القُرآن بالإسلام. فالجنّة في القرآن هي أقرب شبهًا بجامعةٍ دوليةٍ للأديان[46].

وفي الجنّة سيجلس هؤلاء على سُرُر منسوجةٍ بالذهب، يجلسون عليها مُتقابلِين يتبادلون الحديثَ، ويطوف عليهم أولادٌ صغار مُخلدُّون بأكوابٍ وكؤوس من خَمْر يُبهِج ولا يُسكِر، وفاكهة ولحمي طير شهيّ، ويقوم على خدمتهم فتياتٌ حورٌ عِين كأنهُنَّ اللؤلؤ، كل ذلك جزاءً لما عملوا في الدنيا من خير، وهم أيضًا ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ [الواقعة: 25-26][47].

لا يوجد في الأدب القديم صورةٌ لملكوت يحمل من شتّى خيرات الطعام والبهجة والخمر الذي لا يُسكِر في الحياة الأخرى إلا في الإليسيوم الإغريقي. يقول سفر حزقيال (36: 35) «هذِهِ الأَرْضُ الْخَرِبَةُ صَارَتْ كَجَنَّةِ عَدْنٍ»، كما يُحدِّث الملاكُ حزقيال في الإصحاح (47: 10- 12) أنّ في المستقبل سيكثُر سمك الأنهار وسينبُت شجرٌ لا يذبُلُ ورقُه ولا ينقطع ثمره. وفي إنجيل مرقس (14: 25) يقول المسيح لتلاميذه: «إِنِّي لَا أَشْرَبُ بَعْدُ مِنْ نِتَاجِ الْكَرْمَةِ إِلَى ذلِكَ الْيَوْمِ حِينَمَا أَشْرَبُهُ جَدِيدًا فِي مَلَكُوتِ اللهِ». يقلُّ التركيز على نعيم الجنة في السور الأخيرة من القرآن لصالح التركيز على الجمْع الأُسَريّ. جاء مثلًا في سورة الرعد: ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾ [الرّعد: 23][48].

أما أصحاب اليمين، وهم المجموعة الثانية من الصالحين، لكن بدرجات أقل من النعيم بالسابقين، فهم «ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ وثُلَّةٌ من الآخِرِينَ»، أي أن عددَ مَن عاصروا الرسول أكبرُ في هذه المجموعة. ويعِدُهم الله في سورة الواقعة: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: 90-91]، وسيلبسون حريرًا ناعمًا (سندس وإستبرق) وهذا أشبه بوصف ملابس مُلُوك آسيا، وسينزع اللهُ ما في قلوبهم من غِلٍّ وسيعيشون في تآخٍ[49]. والسَّلامُ أمرٌ مركزيّ في القرآن لدرجة أن الله يُسميّ الجنة به: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يُونس: 25]. وهذا الربط بين السَّلام والجنّة موجودٌ كذلك في العهد الجديد. ففي إنجيل لوقا (19: 38)، عندما دخل المسيح القُدْسَ واقترب من جبل الزيتون صاح في الناس: «مُبَارَكٌ الْمَلِكُ الآتِي بِاسْمِ الرَّبِّ! سَلاَمٌ فِي السَّمَاءِ وَمَجْدٌ فِي الأَعَالِي»[50].

كما يُصوِّر القُرآن الجنّة بأنها منازِلُ ودرجاتٌ أدناها النعيم، وفوقها منزلة يجلس فيها المؤمنين على فَرشٍ يُقابلهُ فرشٌ آخر تجلس عليه زوجته، وتُقدم لهم الفاكهة دون أن يبرحوا مكانهم. أما أعلى منازل الجنّة فيخاطب فيها الله المؤمنين قائلاً لهم: «سَلَامًا!» وربما تتبادر إلى أذهاننا عند قراءة هذا جنَّةُ دانتي أليجيري ذات الدرجات التسع. يصنف القرآنُ السَّلامَ بأنه أمتع متاع الجنة[51].

هذه التشبيهات المجازية لها أغراضٌ معنوية. البيت الحرام، قِبْلَةُ أهل الأرض يقبع أسفل البيت المعمور الذي هو قِبْلةُ أهل السماء، وبهذا فإنّ القُرآن يقول ضمنيًا إن مناقب السابقين وأصحاب اليمين التي أدّت بهم إلى دُخُول الجنّة هي النموذج الذي يجب على جميع الناس اتباعُه في الحياة الدنيا، فوفقًا للأفلاطونية الوسطى التي كانت شديدة الشيوع في العصور القديمة المتأخرة كان العالم الروحي حقيقةً والعالم المادي على الأرض هو جزء من ذلك العالم الآخر، وفي التُراث الخطابي الكلاسيكي الذي كان مُحمَّد ﷺ يجده مُحيطًا به خلال رحلاته السنوية إلى الشَّمال كان الوُعَّاظ يدعون الناسَ بخطاب حيويّ أخّاذ يُقرِّب المستمعين من العالم الروحي وكأنهم يُشاهدونه بأعينهم. لكن مهما بلغ الوصفُ من جمالٍ ودقّة، فإنه لم يكن قطُّ كافيًا. لذلك كان الخطيب يسعى لإلهاب مشاعر الناس بتحفيز خيالهم. والقُرآن الكريم يستخدِم تِلك الصورَ البلاغية لوصف الجنة للمؤمنين وكأنهم يرونها[52].

كذلك في المسيحية، كان الوُعَّاظ يدعون الناسَ إلى عدم نسيان فُرصتهم في الفوز بالجنّة. كان سيريال المقدسي (313- 386ك) يعِظُ الناسَ قائلًا: «والآن أيضًا، أتوسَّل إليكم، انتبهوا: تخيلوا حشودَ الملائكة، والله الآب، جميعهم جالسون وابنه الوحيد على يمينه، والروح القدس معهم، والعروش والممالك تتهاوى أمامهم، وكُل رجل وامرأة منكم يصل لخلاصه»[53]. استخدَم سيريال هنا أساليب الخطاب اليونانية التي حفَّزَت مُخيِّلَتَهُم وهكذا فعَل القُرآن.

تكشف لنا الآية (23) من سورة الحشر سببَ وجود التآلُف في قلب السِّرِّ الإلهي الذي أوحِيَ به لمُحمَّد ﷺ، حيث نجد أنَّ السَّلامَ اسمٌ من أسماء الله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: 23]، ونجد السَّلامَ مُرتبطًا هُنا بصفات أخرى مثل الهيمنة التي تفرض النظام والحماية وكذلك الجبروت الذي لا يُضاهى.

بحسب القُرآن، كانت الحركة الفكرية الجديدة (الإسلام) سلميّةً تعكِسُ في الدُّنيا سكينةَ الحياةِ الأُخرَى التي يتطلع إليها المسلمون. يؤكد المتأخرون من مؤرِّخي فترة صدر الإسلام أنّ مع بدء الجهر بالدعوة، شرع وثنيُو قُريش في التعدِّي على ضُعفاء المسلمين بالضرب، كما أن الأشداء من المؤمنين ضَربوا بعضًا من سادات قُريش، لكنّ هذه الروايات إضافاتٌ تجميلية من الرُّواة. فمُحمَّد ﷺ مثل بقية عشيرته بني هاشم كان من رُعاة الكَعْبة، التي تُعدُّ قلبَ الحرَم المكيّ. وبصفته واحدًا من خُدَّام البيت، كرَّس نفسَه لحِفْظ السَّلام والهدوء حوله بالتوسُّط بين العشائر المتناحِرة. فالقُرآن يُعلي من قيمة «الجنوح للسلم»، ويعطي الأولويةَ لحلِّ الخلافات سلميًّا مادام ذلك كان ممكنًا[54].

ورَدَ في التُراث التاريخي الإسلامي أنّ نفرًا من قُريش ومعهم الوليد بن المُغيرة أحاطوا برسول الله عند الكعبة وعرضوا عليه أن يُبجِّل هو وأتباعه آلهتَهم نظير أن يَقْبَلوا هُم أيضًا رسالتَه ونبوَّتَه، وكان ذلك سبب نزول قُل يا أيُها الكافِرون لرفْضِ أيِّ محاولاتٍ توفيقية بين دينِهم وبين التوحيد الخالص، وفي الوقت نفسه عَرض التسامُح وعدم التعديّ على بعضهم البعض، بحيث يستقل كُلٌّ منهم بدينه وعبادته: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 1-6][55].

فرسول الله لن يسجُد لآلهة دونه، فهو لا يعرف إلا **لا إله إلا الله**. وعلى العكس منه، كان أهل الحجاز والأعراب مُعْجَبون بالأُسرة الإلهية التي يَعُدُّون الله فردًا فيها. تُقدِّم الآية الأخيرة من سورة الكافرون حلًّا مختلفًا، حلًّا اجتماعيًّا من دون المساس بقُدسية الله، حيث اقترح عليهم القُرآن أن يتفقوا على الاختلاف الذي بينهم وتسيير حياتهم به، وبهذا يعترف القُرآنُ بحقِّ الآخرين في أن تكون لهم اختياراتُهم الرُّوحية. وفي آية أخرى يمدح القُرآنُ المؤمنين أتباع مُحمَّد ﷺ لإعراضهم عمن يؤذونهم بالقول: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفُرقان: 63]! إنّ تبادُل التحيّة بقول «السَّلامُ عَلَيكُمْ» عادة راسخة في تقاليد وصلوات شعوب الشرق الأدنى وليست مُجرَد تحية لطيفة. فكان المؤمنون يرُدُّون على أغلظ القول من المشركين «بأحسن القول». وهذه الآية

ترتبط بشكل مباشر بقوله ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] التي تؤكد على قيمة التعايُش السّلمي[56].

لم يكُن موقفُ مُحمَّد ﷺ من قضية التسامُح فريدًا في العصور القديمة لكنه كان الوحيد في فترة حياته الذي تبنَّى هذا الموقف. وموقفه هذا أشبه ما يكون بموقف مفكِّري أواخر القرن الثالث المسيحيين قبل هيمنة الإمبراطورية على الإيمان المسيحي. مثلًا، اعترض رجُل الدين المسيحي أرنوبيوس الأكبر (ت 330م) على إجبار الإمبراطورية الرومانية التي كانت لا تزال على دين الوثنية بعضَ المسيحيين على الصلاة لآلهتهم تحت التهديد والتعذيب. كتب أرنوبيوس أن الله لم يُجبر الكُفارَ على قبول هديته لهم المتمثلة في الإيمان المسيحي الصادق، ولذلك، ليس من العدل أن يُجبِروا الناس على «تبديل معتقداتهم»[57]. كما كتب لوسيوس لاكتانشوس (250- 320م) تلميذ أرنوبيوس الذي كان يُدرِّس في نيقوميديا أن أثناء آخر اضطهادٍ لأتباع المسيح على يد الكُفَّار: «لم تقع حادثةُ عُنف أو إصابة واحدة، لأنّ الدين لا يُمكِن فرضه بالقوة؛ بل بالكلمات وليس بالضربات، حتى تخضع الإرادة... لأنه ما مِن شيءٍ مرهون بحرية الإرادة بقدر الدين»[58]. لكن تلك المشاعر والأفكار بدأت تختفي تدريجيًّا بين رجال الدين بعد إعلان قسطنطين المسيحيةَ دينًا رسميًّا للدولة، ثم انقلب الوضع بقمع المسيحيين للوثنيين.

كانت الحربُ العالمية التي اجتاحت القرنَ السابع، والتي انتهت بابتلاع الجيوش الإيرانية لأراضي الرومان وتهديدهم للأرض المُقدسّة والحجاز؛ كانت بمثابة تمهيدٍ لمخاوف النبي الجديد في مكة. تصف كُتُب التراث مُحمَّدًا ﷺ بأنه ظلّ حتى قبل بعثته يبحث بشكلٍ متواصل عن الطمأنينة الداخلية ويرفض وثنيةَ قومه بل وأهل زمنه، كما تحكي عنه أنه كان يمضي شهرًا من كلِّ عام في عُزْلةٍ داخل غار صخريّ لا يفعل شيئًا سوى التأمُّل والعطف على الفُقرَاء. ورُبما وجد ضالّته أيضًا في القافلة السنوية التي تمتد رحلتها لشهر. كان مُحمَّد ﷺ رجلًا حكيمًا وخبيرًا بأمور الدُنيا ومنخرطًا فيها بشكل كامل، وفي الوقت نفسِه، كان يمتاز بمناقب أخلاقية شديدة السمو وزُهد وإنكار للذات يضيف له جاذبيةً خاصة تُذكِّرنا نوعًا ما

برُهبان الشمال الزاهدين العاكفين، كان الوحي يأتيه ويُطبَع في عقله دون إرادة منه، وفي الوقت نفسه كان رجلًا وسطًا فلا هو في زُهد رُهبان الشمال في سورية ولا هو في مغالاة تُجار الحجاز وخيلائهم. كانت أولُ رسالة وصلته من السماء رسالةَ لطمأنته على إيجاد ضالته. لا يتوقف أمر رسالته عند رفعه إلى الحد الفاصل بين هذا العالم وملكوت السماء، بل إن الملائكة والروح ينزلون إلى الأرض في كل عام احتفاءً بهذا الوحي الإلهي.

ينظُر القُرآنُ إلى السَّلام على أنه فضيلة ونعمة وأحد متاع الجنّة، كما يصف مُجتمَعَ المؤمنين في الجنّة بأنه مجتمعٌ متحرِّك إيجابي وليس مُجرَّد متلَقّين سلبيّين للنعيم الإلهي. السابقون جالسون على سُرُر متقابلة يتبادلون الحديث ويستشعرون السلامَ فيما بينهم، والملائكة ستُحيّي هؤلاء الشُرفاء عند وصولهم إلى الجنّة بالبركة والسلام. أما أمتع متاع الجنّة فتحية السلام بصوت رب العالمين. غاية القُرآن هي تحفيز مُخيّلتهم حتى يروا مُضيفيهم في السماء في حين لا يزالون على الأرض، ليُدركوا أنهم ينتمون إلى كِلَا العالَمَيْن، وبهذا يُدرِك المؤمنون أن التناغُم الذي سيكون بينهم في الجنّة يجب أن يكون بينهم الآن على الأرض. ونجد القرآنَ يُقارن بشكل ضمني بين السلام الذي سيكون في الجنة وبين المذابح التي خلّفتها الحرب العالمية التي اجتاحت القرنَ السابع بين الإمبراطوريتَيْن والصراع المتصاعِد بين كُفّار مكة وبين مُحمَّد ﷺ وأتباعه المؤمنين. مثلما حوَّل أوريليوس أغسطينوس من هيبون (354- 430 م) مخيلته نحو «مدينة الرب» في السماء هروبًا من واقع سقوط روما، كذلك يلجأ القُرآن بالمؤمنين إلى مُثُل العالم الآخر هروبًا من الخطر الذي يزحف نحوهم بشكل متصاعد[59].

الفصل الثالث

ادْفَعِ السَيِّئَةَ بالحُسْنَى



في مكّة، قاطَعَ أبو لهَب أحدُ أعمام مُحمَّد بقيّةَ عشيرته بني هاشم، وقاد كُفّار قريش في إيذاء الرسول. تروي كُتُبُ التُراث الإسلامي أن أبا لهب تعقّب مُحمّدًا ﷺ في طُرُقات مكة المُتربة الضيقة وكان يعترض طريقَه ويسبُّه بأقذع الألفاظ أثناء دعوته إلى الله، وكان يسخر منه بابتسامة خبيثة كُلمّا تحدَّث، وكان يُلقي هو وزوجتُه العجوزُ القُمامةَ والأشواكَ في طريق رسول الله (تقول بعض المصادر التراثية أن كفّار مكة كانوا يفعلون الأمر نفسَه مع رجال الدين المسيحي)[1]. وصف المؤرِّخون عمَّ الرسول بأنه كان رجلًا أنيقًا ووسيمًا يتهدَّل شعرُه على كتفه ويرتدي عباءةً غالية الثمن، ويُقال إنه لُقِّب بأبي لهب بسبب اللون الوردي لوجنتيه، كما أشارت إلى سمعته العريقة في الكُفر والمُجون[2]. تزوج اثنان من أولاد أبي لهَب من ابنتي

مُحمَّد ﷺ رُقيّة وأم كلثوم وأساءا معاملتهما أشدَّ إساءة بتحريضٍ من أبيهما، وبعد فترة أمَرَ أبو لهب ولديْه بتطليقهما.

كانت بعضُ الخلافات بين المسلمين والمشركين تتعلق بموضوعات لاهوتية، فالقرآن يؤنّب أعداءَ الله بشدّة: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: 3]، وفي الآية التي تليها ينقل القُرآنُ شكوى الكُفار من أن مُحمَّدًا كاد يُضلّهم عن آلهتهم لولا تمسُّكهم بها[3]. لكن الآية 42 من سورة الإسراء تُفنّد زعمَهم بقولها إنه لو كانت هُناك آلهة أخرى لتقاتلت على التفرُّد بالعرش: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]. ومن الوارد أن تكون الآية تشير إلى الأسطورة الإغريقية التي دخلت فيها آلهةُ جبل أوليمب في معركة انتهت بانتصار زوس وإخوته ثُم عَزْل أبيهم كرونوس عن العرش، وهي أسطورة شديدة المركزية في الأدب الإغريقي واسع الانتشار في الشرق الأدنى في تلك الفترة. يؤكد القُرآنُ أنَّ تعدد الآلهة سيؤدي حتماً إلى حربٍ بينها، وقد احتج المسيحيون بالسبب نفسِه في رفضهم للدين الإغريقي[4].

اسم أبي لهب هو عبد العُزَّى، وقد تلا مُحمَّدٌ من القُرآن آياتٍ تذكُر ذلك الوثنَ بالتحديد: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النّجم: 19-23] سورة النجم (19-23). يقول القُرآن إن الكُفَّار اعتقدوا أن تلك الملائكةَ بناتُ لله، لكن نقوش شمال الجزيرة العربية لم تحتوِ على أية إشارة عن إيمانٍ مشابه، لذلك قد يكون مصدره الأساطير اليونانية التي تقول إنّ الإلهة أثينا نظيرة اللات لدى الإغريق قد وُلِدَت من عقل زوس[5].

بعد انتشار المسيحية في الأراضي الرومانية في الشرق الأدنى، اختفت عبادةُ تلك الأوثان في العالم العربي من البتراء إلى تدمر باستثناء بعض المناطق القروية[6]. من وجهة نظر النبي مُحمَّد ﷺ، لم تكن هناك أيّة آلهة حقيقيّة، ولو كانت الكيانات العلوية التي يتحدَّث عنها أهلُ الحجاز، فليست هذه إلا ملائكة تأتمِر بأمر الله وحده، لكن هذه الاحتمالية مقصورةٌ على الآلهة المؤنثة فقط. يتفق القرآن مع الكتاب المقدس في ذكر الملائكة بصيغة المذكر. في سورة الزخرف:

﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: 19] وفي الآية (23) من سورة النجم ينكر القرآن وجود الملائكة الإناث بالكلية قائلًا: «إن هي إلا أسماء» أطلقها الكُفار. وللمفارقة، رُبما كان تناول القرآن لتأليه المشركين للأصنام باعتباره خطأ منهم في تصنيفهم وليس على أن تلك الأصنامَ شياطينُ مثلما كان يقول المسيحيون والزرادشتيون؛ سببًا في تعايش المسلمين والمشركين بشكل سلمي. حيث إن المسيحيين والزرادشت، بخلاف المسلمين، وصفوا تلك الأوثان بأنها شياطين، ووصفوا الكهنة القائمين عليها بأنهم ممسوسون من تلك الشياطين(7).

يقول القرآن: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ﴾ [النجم: 26-27](8). لقد تمسَّك مُحمَّد ﷺ بضرورة تخلّي أهل مكة عن أي عقيدة تقضي بعبادة تلك الأوثان، حتى لو اعتبروها ملائكةً فقط، أو أن لها أي نصيب من التأليه، أو أي قُدرة على التدخُّل في أقدار البشر أو أخذ مكان الله، فالله وحده يأمُر ويقدِر ولا إله إلا هو. في كتابه مدينة الله، طرح القديس أغسطينوس الفكرة نفسَها إذ قال إن للناس أن يعُدُّوا تلك التماثيلَ للملائكة فقط إذا أقرُّوا بأنها لا تملك من أمرها شيئًا(9).

ساءت العلاقاتُ بين المؤمنين الأوائل وبقيّة أهل مكة بشكلٍ كبيرٍ مع بدءِ الرسول في التشكيك في وجود آلهتهم، يقول عروة بن الزبير: «قَدِمَ نَاسٌ مِنَ الطَّائِفِ مِنْ قُرَيْشٍ لَهُمْ أَمْوَالٌ، أَنْكَرُوا ذَلِكَ عَلَيْهِ، واشتدوا عليه، وكرهوا ما قال لهم، وَأَغْرَوْا بِهِ مَنْ أَطَاعَهُمْ، فَانْصَفَقَ عَنْهُ عَامَّةُ النَّاسِ، فَتَرَكُوهُ إِلَّا مَنْ حَفِظَهُ اللَّهُ مِنْهُمْ، وَهُمْ قَلِيلٌ»(10).

وعندما بدأ المشركون حملاتِ الاضطهاد والتعذيب ضدَّ المؤمنين نالوا بشدَّةٍ من العبيد والفقراء. وتروي سِيَرُ أعلام الإسلام قصصًا مثل قصة بلال، ذلك العبد الحبشي المملوك لرجل من بني جُمح(11). أسلم بلال على عكس رغبة سيِّده، فيُقال إن أُميّة بن خلَف الجُمحي كان يتركه في العراء تحت الشمس الحارقة ويجعله ينام على ظهره ثُم يضع صخرة ضخمة فوق صدره. ويقول ابن هشام إن أمية قال لعبده: «لَا تَزَالُ هَكَذَا حَتَّى تَمُوتَ، أَوْ تَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ وَتَعْبُدَ اللَّاتَ وَالْعُزَّى»، لكنه كان يأبى

ويقول وهو في هذا البلاء الشديد: «أحَدٌ أحَدٌ». ويُقال إن أبا بكر الصديق، صديق مُحمَّد، عارض أمية بن خلف على ما يفعله بعبده قائلًا له: «أَلَا تَتَّقِي اللَّهَ فِي هَذَا الْمِسْكِينِ؟ حَتَّى مَتَى؟»، فقال أُميَة: «أَنْتَ الَّذِي أَفْسَدْتَهُ فَأَنْقِذْهُ مِمَّا تَرَى». وفي النهاية نجح أبي بكر في تخليص بلال من أمية بطريقة سلميّة وأعتقه.

لم يكن مُحمَّد ﷺ ينظُر إلى المشركين كلهم بالنظرة نفسِها. لا شكَّ في أن كلمة «كافر،» ذات الدلالة السَّلبية التي يصف بها القرآنُ عُبّادَ الأوثان المشركين ليست مرادفًا لكلمة «غير مؤمن» = (infidel) التي تُتَرْجَم لها في العادة. لأنّ مشكلتهم ليست في عدم الإيمان بوجود الله من الأساس، بل في جَعْلِهم اللهَ فردًا من مجموعة آلهة. لم يكُن المناظِرون المسيحيون الذين يكتبون ضد الوثنية يُقارنون بين الإيمان والكُفر، بل بين الإيمان والفسوق، وأظن أنَّ مُحمَّدًا ﷺ استخدم الكلمةَ العربية بالدلالة الأخيرة (أي الفسوق)[12].

كانت سماحةُ النبيِّ تشمل الجميعَ بمن فيهم المشركين. ترفُض سورة الزُّخرُف (81- 89) قولَ المشركين إنّ لله ولدًا، وبالرغم من هذا يُرشِد اللهُ رسولَه بقوله: ﴿فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ وَقُلۡ سَلَٰمٞۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾ [الزّخرُف: 89][13]، بل تذهب الآية (108) من سورة الأنعام إلى تحريم سَبِّ ما يعبد المشركون من أوثان: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ﴾ [الأنعام: 108]. ولأنه رسولٌ لربٍّ رؤوفٍ رحيم كان مُحمَّد ﷺ مُتفهِّمًا لتعلُّق المشركين بحجارتهم البرّاقة اللامعة.

تسامُح النبي ﷺ مع الوثنيين كان مناقِضًا تمامًا لتعامُل الرومان المسيحيين مع الفئة نفسها، فالقانون الذي أصدره الإمبراطور جستنيان (حكم: 527-565م) والذي كان الرسول يمارس نشاطَه التجاري في دمشق بموجبه، كان يحرِم المواطنين الوثنيين من حقوقهم المدنية وحق التملُّك، كما كان يُعاقب من يُمارس الطقوس الوثنية في الأماكن العامة بالموت، والعقوبة نفسها للردة من المسيحية إلى الوثنية. كذلك الإمبراطور السابق ماوريكيوس والذي عاصره النبيُّ مُحمَّد ﷺ أيضاً أصدر أمرًا باعتقال أي شخص غير مسيحي في مدينة حوران ذات الأغلبية الوثنية، ثُم قطع أطرافهم[14].

نحت الأحداثُ السياسية المحيطة بالحجاز منحًى خطيرًا سيطول عزب الجزيرة لا محالة، وكان ذلك عام (612م) عندما أرسل الإمبراطور هيراكليوس المُحتمي بقصره في القسطنطينية مَبعُوثين دبلُوماسيين إلى طيسفون حاملين مبادرة سَلام. ولدينا كُلُّ سبب لِلتصديق بأنّ تاجرًا محنكًا مثل محمّد ﷺ بفطنته وذكائه كان سينجح في قيادة مفاوضات مثل تلك ستؤثر نتيجتُها على نشاطه التجاري. دعونا نتخيّل المشهد، عندما وصل الرسولان إلى العاصمة طيسفون، أُخذا مباشرة إلى قاعة العرش في القصر الأبيض الأسطوري والتي دخلاها راكعيْن، وهي قاعة ضخمة أبرز ما فيها هو عرشُ ملك الملوك، عرشٌ ضخمٌ مُحاط بثلاثة عروش صغيرة ترمُز لتبعية عروش روما والصين والتُرك له. كان الشاه يجلس خلف ستار شفّاف، وفجأة أزاح الخدَمُ الستار ليظهر ملك الملوك بعظمته وزينته. تزيّن الملك بقطع ذهبية موزَّعة بطول لحيته، وفوق رأسه تاجٌ مُعلّق من الذهب الخالص لا يُمكِن لإنسان أن يتحمَّل وزنه. كان كُلٌّ من المبعوثَين يحمل منديلًا أمام فمه ولا يتحدّث إلى الملِك مباشرة بل إلى حارسه الذي كان بدوره يُبلِغه بما يقولون. قرأ أحدُهما خطابَ هيراكليوس الذي يقول فيه إنه انتقم لقتل ماوريكيوس وعزل فوسكاس عن العرش الذي اغتصبه، في إشارةٍ إلى الاغتيال الذي أطلق شرارة الغزوات الإيرانية داخل الأراضي الرومانية قبل عقد من الزمن. لكنّ الإمبراطور الإيراني رفض العرضَ بغطرسةٍ شديدة وأمر بإعدام الرجليْن. أعاد مجلسُ الشيوخ الروماني المحاولةَ مرة أخرى عام (615م)، وذلك عن طريق ادعاء أن لهم سُلطةً جمهورية لا يملكها الإمبراطور وأرسلوا مبعوثين جددًا، لكن خسرو واصل غرورَه وشروره وأمر بتقييد المبعوثين بالأغلال ووضعهم في السجن[15].

خلال رحلة الصيف، وأثناء تبادُل الرسولِ الحديثَ مع الرهبان الذين يُضيّفونه وبقيةَ رجاله استشعر بنبرة قلَقٍ في أصواتهم. فالجيش الساساني كان يواصل الزحفَ واحتل أنطاكية عام (612م)، مما أدّى إلى انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى جزأيْن على نحو أعاق نكيتاس ابن عم هيراكليوس من التواصُل مع الإمبراطور الموجود في آسيا الصغرى. تحدث كاتب السِّيَر، القديس ثيودور من قرية سيكون في غلاطية عن الإيرانيين قائلًا: «كُنّا جميعًا خائفين، سواء الرهبان في أديرتهم أو سكان المنطقة من احتمالية هجوم الإيرانيين علينا»[16].

أقدم خسرو الثاني عام (613م) على خطوةٍ أرعبت الشرقَ الأدنى بأسره عندما أرسل القائد شهربراز أرداشيرزاداج على رأس جيشٍ لا يُحصى جُنده. لقد بدا جيشُه في الأفق وكأنهم نجوم السماء من كثرة عددهم. وفي المقدمة وضعوا فرسانًا يمتطون أفيالًا ذات أصوات مُرعبة ومظهر مهيب. خضعت المدنُ واحدة تلو الأخرى أمام القوة تلك المهيبة حتى وصل الإيرانيون إلى دمشق ودخلوها بسهولة تامة. انتشر الرعبُ في أراضي الرومان داخل جزيرة العرب وقطاعات فلسطين الثلاثة والحجاز ورَسَم الإيرانيون خرائطَ تُعلن ضمَّ أراضي تهامة لحدود إمبراطوريتهم وجعلوا المدينة (يثرب) دولةَ-مدينةٍ تابعةً وكان ذلك في شباب مُحمَّد ﷺ[17]. فرضت تلك الأوضاعُ العصيبةُ على الرسول وأتباعِه سؤالًا لا فكاك منه: هل ستتمكن مكّة من الحفاظ على استقلالها في ظل التوسُّعات الإيرانية؟

كذلك بدا تجهيزُ القافلة للسير في أراضي الشرق الأدنى مستحيلًا في ظل تلك الأوضاع الخطيرة، خاصة بعد هزيمة نكيتاس على يد الساسانيين عام (613م)[18]. مما جعل الرسولَ وبقية أهل قريش يكتفون في ذلك العام بما وصلهم من مُؤَن عن طريق الحُجّاج القادمين لزيارة الكعبة، مما أضرهم بشدة وجعل الجوع يتمكن منهم بسبب الحرب الدائرة بالقرب من أرضهم.

في أوجِ غضبه من تربُّص الفُرس بالرومان، بشّر مُحمَّد ﷺ بأن هذه الغزوات لن تطول. يقول القرآن في سورة الروم (1- 6): ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ وَعۡدَ ٱللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: 1-6][19]. تشير الآياتُ بوضوح إلى أن النصر الموعود للقسطنطينية على الفُرس هو نصرٌ لله سيُسعد قلوب المؤمنين برسالة محمَّد ﷺ.

بحلول عام (616م)، لم يعد هيراكليوس يملك ما يكفي من السبائك الذهبية لسكّ العملات فأمر بسك عملاتٍ من الفضة تزن ستة غرامات ومنقوش عليها: «نسأل الربَّ العونَ للرومان!»[20]. والظاهر أن هذه السورة من القُرآن تُشاطر

الرومان حزنَهم وتواسيهم. لم تكُن تلك المشاعرُ غريبةً على رعايا الإمبراطورية الرومانية في ذلك العصر. توقَّع المؤرخ ثيوفيلاكتوس سيموكاتس *Tehophylaktos Simokattes* استمرارَ الحُكم الساساني الإيراني لواحد وعشرين عامًا يعقبها استعادة الرومان لسيادتهم لسبع سنوات ثم تبدأ حقبة من الخراب ستكون بمثابة تمهيد لحياة أفضل. وبالمثل، قال الكاتب الروائي المسيحي يعقوب حديث التعميد Jacob the Newly Baptized عن الإمبراطورية الرومانية على لسان إحدى شخصياته: «رغم تقلُّصها، إلا أننا ننتظر صعودَها مرة أخرى!» وذلك لأنَّ ظهورَها على أعدائها شرط مسبق لعودة المسيح وفقًا لفهم الروائي لِكتاب النبي دانيال[21].

كتب أحدُ مفسِّري القرآن من المتقدِّمين في تفسير الآيات من 1 إلى 6 من سورة الروم: «اقْتَتَلَ الرُّومُ وَفَارِسُ فَهُزِمَتِ الرُّومُ فبلغ ذَلِكَ النَّبِيَّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَأَصْحَابَهُ فَشَقَّ عَلَيْهِمْ وَهُمْ بِمَكَّةَ، وَفَرِحَ الْكُفَّارُ وشمتوا فلقوا أَصْحَابَ النَّبِيِّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فَقَالُوا لَهُمْ: إِنَّكُمْ أَهْلُ كِتَابٍ وَالرُّومُ أَهْلُ كِتَابٍ فَقَدْ ظَهَرَ إِخْوَانُنَا أَهْلُ فَارِسَ عَلَى إِخْوَانِكُمْ مِنَ الرُّومِ». كانت الهويةُ الإسلامية الأولى متداخلةً نوعًا ما مع هوية القسطنطينية، والظاهر أن مُحمَّدًا ﷺ كان يتصوَّر المؤمنين في تلك الحقبة جزءًا من الكومونولث الروماني، أي جُزءًا من المناطق التي يحكمها الرومان أو يرتبطون معها بعلاقات دبلوماسية ولهم تأثير فيها[22].

ثمَّة رأيٌ يقول إن بعض أهل قُريش نظروا إلى تراجُع مراكز القوة العربية المتمثِّلة في مناذرة الحيرة وآل جفنة في دمشق كفرصة سانحة أمامهم للتقدُّم لأخذ مكانهم عن طريق توفير الحماية للخط العربي، مما سيضعهُم داخل خريطة منطقة السلام الروماني (Pax Romana)، ومن ثَمَّ سينالهُم نصيبٌ من خيراتها بتأييد من الإمبراطور. فخلافًا للكُتّاب اليهود، لم يوجِّه القرآنُ أيَّ انتقاد للسلطة الرومانية[23].

بل ونجد القرآنَ بعد ذلك يحتفي بالمجتمع التعدُّدي في الآية (22) من سورة الروم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الرُّوم: 22]. ورُبما أثار القرآنُ موضوعَ المجتمع متعدِّد اللغات والثقافات في هذه السورة بالتحديد لأنه بدأ الحديثَ عن الأمل في استعادة الكومونولث الروماني، فهو كومونولث الله. وهذه الآية تشبه الرسالة إلى أهل كولوسي (3: 11) «حَيْثُ لَيْسَ يُونَانِيٌّ وَيَهُودِيٌّ، خِتَانٌ وَغُرْلَةٌ، بَرْبَرِيٌّ سِكِّيثِيٌّ، عَبْدٌ حُرٌّ، بَلِ الْمَسِيحُ

الْكُلُّ وَفِي الْكُلِّ»، والتي فُسِّرَت بأنها تتفق مع مفاهيم السلام والنظام العالمي الرومانية التي مصدرها مركز الحكم الإمبراطوري[24].

إذن لو كان قصد مُحمَّد ﷺ مدح هيراكليوس فهل أبغض خسرو الثاني؟ من الوارد أن يكون ذكر فرعون في أواخر السور المكيّة مَجازًا يُشير إلى خسرو الثاني، فالسور الأولى من القُرآن الكريم تذكُر هلاك الحضارة الفرعونية كرسالة تحذيرية لما تؤول إليه المجتمعات التي تُعدِّد الآلهة. وفي سورة أخرى؛ نزلت (الآية 4) من سورة القصص بالتزامُن مع التوسُّعات الإمبريالية الإيرانية لتصف فرعونَ مصر بأنه من المفسدين: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4]، وهو نفس ما كان يقوله المسيحيون عن ملِك الملوك الإيراني عام (614م) وبعدها. وهو احتمالٌ غير مستَبْعَد خاصة وأن مُحمَّدًا ﷺ كان مستمرًّا في رحلاته التجارية إلى اليمن وإلى الأراضي الفلسطينية والسورية التي أصبحت الآن خاضعةً لإيران، مما كان سيعرضه لخطر كبير إذا انتقد طيسفون مباشرة.

ثمّة ما يدعو للاعتقاد بأن النبي مُحمَّدًا ﷺ أطلق في العَقد الثاني من القرن السابع قوافلَ تجارية عاجلة إلى اليمن بغرض توفير قمح الشتاء، وهُناك، وَجَد قادةَ الجيوش الإيرانية في صنعاء وعدن يتباهون بانتصاراتهم العسكرية المتوالية في الشمال ويُقدمون قرابين كثيرة عند معبد النار، وهو عبارة عن مبنى مكعَّب الشكل بلا زخارف ويوجد قوسان على جانبيه يتوسطهما شُعلةٌ مُقدسَّة مُكرَّسة للإله أهورامزدا وملائكته. ورُبما رصد محمَّد ﷺ أوجهَ تشابُهٍ بين تُراث الكتاب المُقدس بعهديْه وبين الدِّين الإيراني. كان الزرادشت يؤمنون بأن إله الخير أهورامزدا منخرطٌ في حرب لا تنقطع ضد أهريمان أمير الشر، لكن في النهاية يأتي سوشينت (مبعوث الخير لدى الزرادشت) ليغير وجهَ العالم وحينها سيقهر أهورامزدا أعداءه[25].

ومن الوارد أن مُحمَّدًا ﷺ ومرافقيه من تُجّار الحجاز تعرَّضوا لمضايقات على يد الجنود الإيرانيين، فالزرادشتيون خلال حقبة الإمبراطورية الساسانية كانوا يميِّزون بين ما هو إيراني وما هو غير إيراني، وكانوا ينظرون إلى الغرباء نظرةً دُونية، كما

أن طبقة المحاربين بشكل عام لم تكُن تحترم التجّار. بالرغم من كل هذا، تمكن مُحمَّد ﷺ من التحاور معهم بل وربما دعاهم إلى الإسلام. يستخدم القُرآن كلمةً ذات أصل فارسي للدلالة على العقيدة، «دين»، والنبي مُحمَّد ﷺ يُعرف بأنه رسول، وهو الوصف نفسه الذي كان يُطلق على زرادشت(26).

من الممكن أيضاً عَزْو كلمة مُحمَّد إلى مختلف التقاليد الدينية اليَمنيَّة سواء وثنية أو يهودية أو مسيحية. فالنقوش اليمنية تُسمِّي إلهًا واحدًا باسم «الرحمن» وتحتوي كذلك على كلمة «مُحمَّد». وورود الكلمتان في القُرآن يجعلنا نعتقد بوجود سياق يمنيّ بعضَ الشي لدِين الإسلام. النقوش الرمزية القديمة هي المصدر الرئيسُ الذي نعتمد عليه في تكوين معرفتنا بالتاريخ الديني الزاخر لمنطقة اليمن، لكن الواضح لنا أن الأسرة الحاكمة لمملكة حِمْيَر اعتنقت عبادةً توحيدية منذ عام (380م) مُكرسّة لعبادة إله يسمونه «الرحمن». وفجأة، بطُلَت جميعُ معابدهم التي كانت مدعومة من النظام الحاكم فيما مضى، لكن العامة استمروا على عبادتهم الوثنية. كذلك استخدمت بعضُ النقوش اليهودية والمسيحية في اليمن لفظة «الرحمن»، لكن المُرجَّح أن الأُسرة الحاكمة اتبعت ديانةً ذات نشأة محليّة. بعض النقوش الحِمْيَريّة كانت تُناجي «الرحمن» ورب اليهود، وكان هذا مذهبًا قريبًا من التوحيد نوعًا ما، لكنه في الوقت نفسه لا يُمثِّل مذهبًا يهوديًا. مع بدايات القرن السادس، تحوَّل بعض أُمراء اليمن وعوامّها إلى اليهودية والبعض الآخر اعتنقوا المسيحية، لكن هذين المجتمعين الكتابيين سقطا في ويلات الاقتتال والحرب فيما بينهما، وفي النهاية نجح المسيحيون في الظفر بالحرب التي امتدت من العقد الثالث إلى السابع من القرن السادس بدعْم من مملكة إثيوبيا والإمبراطورية الرومانية. بعدها اجتاح الإيرانيون اليمنَ وعزلوا النُّخبةَ الإثيوبية واعتمدوا بدلاً منهم على المُجتمع المحلي الوثني والوثنيين الموحِّدين واليهود لإدارة الشؤون السياسية للبلاد(27).

احتفى مُحمَّد ﷺ ببني إسرائيل، وعبَّر بوضوح عن مشاعر مؤيِّدة لهُم، ينظر القُرآن إلى اليهود باعتبارهم شعبَ الله المُختار المُنعمين بفضل من الله، يقول القُرآن في سورة الجاثية (16): ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الجاثية: 16]. واضحٌ تمامًا أن مُحمَّدًا ﷺ كان

مُطّلِعًا على التلمود الفلسطيني*، والسُّور الوسطى في القُرآن تُبيِّن معرفته بصيغ الحوار الحاخامية مما يدفعنا للاعتقاد بأنه خاض حواراتٍ مع بعض عُلماء اليهود[28].

أثناء فترات توقُّف مُحمَّد ﷺ في صنعاء بين بيوتها الصفراء متعددة الطوابق أو عند ميناء عدن الساحر، كتَب بعضَ سور القُرآن وقرأها على أصدقائه من اليهود العرب الذين كانوا على الأرجح تُجّارًا من المدينة. جاء في الآيات (192- 199) من سورة الشعراء: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ * وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَـٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ * وَلَوْ نَزَّلْنَـٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ * فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 192-199]. كلمة الزُّبُر (كتاب مُقدَّس) التي يذكرها القُرآن هُنا أصلها اللغة السَّبَئية، لكن يبدو أن العرب الذين عاشوا في اليمن في تلك الفترة استعاروها إلى العربية. تمسَّك مُحمَّد بأن قُدرة اليهود على قراءة الكتاب المُقدَّس الجديد (القرآن) بالعربية وإقرارهم بتشابُهِه مع كتابهم المُقدس أدلّةٌ واضحة على صدقه[29]. ينظر القُرآن إلى يهود تهامة باعتبارهم رمزًا لأصالة الثقافة العربية وينظر إلى ردِّ فعلهم الإيجابي كدليلِ إثباتٍ على صِدْقِ الوحي الذي نزل بلسان عربي، وقابَلهم ضمنيًّا بالمبشرين المسيحيين في سوريا، بلهجتهم الآرامية الواضحة.

بشيءٍ من الرُّعب، تلقَّى مُحمَّد ﷺ وأتباعُه أخبارَ حِصار القائد الإيراني شهربراز لمدينة القُدس في ربيع عام (614م) عن طريق الرحَّالة الذين يتوقّفون في مكة. ومثل جماعة الذين يتقون الله (Godfearers) وبعض الحُنَفاء الذين اقتبسوا بعضَ العاداتِ اليهودية، كانت القُدس هي القِبْلَة الأولى لمن آمنوا مع مُحمَّد ﷺ، فكانوا يتوجَّهون في صلواتهم ناحية مدينة القُدس التي تبعد عنهم بحوالي 900 ميلًا

* ليس هذا واضحًا تمامًا، خاصّة أن النبي لم يكن يجيد التحدث بغير العربية، ولم يكن يجيد القراءة والكتابة أصلًا، ونحن لا ننفي أن النبي كان يعلم معلومات عن أهل الكتاب وكتبهم، قبل الإسلام وبعده، فهذا أمر طبيعي بحكم التفاعل الاجتماعي والثقافي، ولكن كون ذلك بصورةٍ منهجية وتامة: لا دليل عليه، بل الأدلة والشواهد التاريخية بخلافه. (المترجمان).

إلى الشَّمال، وكانوا يُكِنُّون تقديرًا كبيرًا للأرض المُقدسة التي يزورونها بشكل متكرر مع قوافلهم[30].

روى بعضُ مؤرِّخي القرن السابع أنّ حربًا نشبت في فلسطين الأولى بين المسيحيين واليهود المحلِّيين بسبب تأييد الأخيرين للإمبراطورية الساسانية. وقد جاء في كتاب تعاليم يعقوب حديث التعميد ذِكْر يهودي أُجبِر على اعتناق المسيحية، مما تسبب في وجود كراهية كبيرة: «عندما غادر المسيحيون بطولومايس بسبب الغزو الإيراني، تحيَّن اليهود الفرصة لإحراق كنائسهم ونهب بيوتهم، بل وإيذاء وقتل كثير من المسيحيين»[31].

حاصر الإيرانيون القُدس لمدة ثلاثة أسابيع. يقول استراتيغوس الذي كان شاهدًا على الأحداث أنّ الرُهبان لطالما ادَّعوا أنّ على كُل بارجة من بوارج أسوار المدينة المُقدسة مَلَكًا يحمل حَربةً من نار، لكن تلك الملائكة هجرت البوارج فجأة أثناء الحصار، وعلل الرهبان ذلك قائلين: «نعلم أن خطايانا حالت بيننا وبين رحمة الرب»[32]. دكَّت قوات شهربراز أسوارَ المدينة باستخدام المجانق التي اخترقتها وكانت «لها زمجرة كزمجرة الكِلاب المسعورة». عندما دخل الإيرانيون المدينة «قَتَلُوا كُلَّ مَنْ قابَلَهم ولم يُبْدُوا أيّة رحمة»، فجزّوا الناس جزًّا وكأنهم حشائش على حد زعم استراتيغوس. وتعرَّض بعضُ السّكّان المسيحيين الذين عَلَقُوا في مخبأ في حيِّ مأمن الله (ماميلا) للاختناق والجوع حتى الموت، «ناحت مدينة أورشليم حُزنًا على قتلاها»[33].

ضخَّمَت الشائعاتُ التي وصلت إلى الحجاز من الأحداث كثيرًا، حيث وصفت ما جرى بأن القُدس احترقت ولم يبق منها إلا أطلال وخراب، وقد أصابت هذه الأنباء مُحمَّدًا ﷺ وأتباعه من المؤمنين بحزن شديد، فهُم يؤمنون بجميع الأنبياء الذين عاشوا هناك من سُليمان إلى المسيح عليهم السلام. لكن لا شكَّ في أن رجال الدين المسيحي الذين دوَّنوا أخبار ذلك الغزو بالغوا بشكل فجّ في وصف مدى وحشيته، ودليل ذلك أن خُبراء الآثار الذين استكشفوا المنطقة لم يجدوا أي دليل واضح على أن المدينة سبق لها الاحتراق بالكامل أو على تعرض أغلب كنائسها للتدمير أو حتى على إبادة أغلب سكانها في أي زمن، حتى استراتيغوس نفسه قال: «بقي كثيرون من سكان أورشليم لم يُقتلوا»[34].

ارتدى القائد المنتصر شهربراز بزّةً مُدرعة لامعة من شرائح معدنية، أما وجهه فكان مخفيًا خلف قناع حديدي مُعلق في خوذة مستديرة فوق رأسه لا يظهر منه سوى عينيه، وتقدم مع نُخبة من جنوده بخطوات عسكرية منتظمة صوب كنيسة القيامة وصعدوا المذبح. وبعدها أَسَرَ بطريرك كنيسة القيامة زكريا وحارس الصليب الأصلي وعذّبهما حتى اعترفا بمكان الصليب (يقول البعض إنه كان مدفونًا في حديقة خضروات في ساحة أمام الكنيسة). جمع الإيرانيون آلافًا من البنّائين والنجارين وأرسلوهم إلى طيسفون بصحبة البابا والصليب المقدَّس باعتبارهم غنائم. بعدها تقدمت القواتُ نحو مدينة قيسارية ماريتيما الواقعة على ساحل البحر المتوسط وتركوا حكم القدس في يد اليهود لخمس سنوات[35].

صوَّر الكُتّابُ الرومان أفعالَ خسرو الثاني بأنها تحمل دلالاتِ عداء للمسيحية، وتجنّوا على الزرادشتيين بوصفهم وثنيين. قال البعض إنه حاول الحصول على تأييد المسيحيين الذين يعيشون داخلَ نطاق مملكته وتقديم نفسه لهم على أنه مَلِك لهم أيضًا. تمثلت السياسةُ الدينية لإيران الساسانية في التمسُّك الشديد بسيادة عقيدة زرادشت لكن مع التسامُح تجاه المسيحيين السوريين واليهود. في القرن السادس، نصَّب الحاكم الساساني قسًّا مسيحيًا في طيسفون واعتمد سياسةَ التسامح مع هذا الدِّين مادام أتباعه محافظين على ولائهم لسلطانه. نصَّت معاهدة السَّلام بين الإمبراطور جستنيان وخسرو الأول التي صدرت عام (561م) على حرية المسيحيين في ممارسة شعائرهم الدينية، لكن مع عدم ممارسة التبشير لدينهم، لأن الموت كان عقوبة الردة عن الديانة الزرادشتية[36].

كان فزعٌ من اليهود والمسيحيين يعتبرون القدس بمثابة جنّة عدن، وشعروا أن خروجهم منها يُحاكي خروج آدم من الجنة. أما من وجهة نظر النبي مُحمَّد فإن فقدان الجنة معناه الدخول في صراعٍ عنيف. تصف لنا الآياتُ من (19 إلى 25) من سورة الأعراف قصةَ طرد آدم وحواء من الجنة بعد تغلب إبليس عليهما ونجاحه في غوايتهما. جاء في الآية (24): ﴿قَالَ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأعراف: 24]. ونتيجة ذلك وفقًا للقرآن كان نزول البشر إلى عالم تملؤه الانقسامات والعنف، ولذلك يحذرهم القرآن في الآية (35): ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[الأعراف: 35](37). يذهب القرآنُ إلى أفكار شبيهة بأنشطة السَّلام الحديثة وفعل الخير واصفًا تلك الأفعال بأنها طريق الخلاص، بخلاف المسيحية التي تجعل الخلاصَ في صَلْب المسيح.

واجه النبي مُحمَّدٌ تلك الصراعاتِ بالدعوة للتناغم بين الأديان. نجد الآية (113) من سورة البقرة توبِّخ المسيحيين واليهود على رفض كلٍّ منهما لدين الآخر رغم اتفاقهما على الإيمان بالعهد القديم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113]. وفي آيةٍ أخرى يؤنِّبهم القرآنُ على تعدِّي كلِّ فريقٍ منهم على دُور عبادة الآخر: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 114](38).

بدأ التوتُّرُ يغلب على العلاقة بين المسيحيين واليهود قبل الغزو الإيراني بزمن طويل. برَّر القس الأرستقراطي أمبروزو من ميلان (340- 397م) قيام بعض العوام من المسيحيين بإشعال النيران عامّة في الكنيس اليهودي بالرقة السورية، ونجح في إقناع الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (الذي كان يرى أنه يجب أن يعاقب مرتكبي تلك الواقعة) بأنه لا يجب أن يعاقب الجُناة على أساس أن المدينة كانت «دار كُفر، ومقرًّا للفسوق، ووعاء للحماقة، والرب نفسه غاضب عليها»(39). لم تكن تلك الحادثة أمرًا مألوفًا في أواخر العهد الروماني المسيحي الذي ازدهرت فيه معابدُ اليهود وصارت لها أهمية مركزية في حياة المواطنين اليهود. لكن بحلول منتصف القرن السادس انخفضت مكانةُ اليهودية في الخطاب الروماني وأصبحوا يتناولونها باعتبارها خرافةً وليس ديانة (مثلها مثل الوثنية). لم يُسمَح لليهود بالحضور في المحاكم كشهودٍ في قضايا تخُصُّ المسيحيين، كما صدرت قوانينُ رومانية جديدة تمنع اليهود من بناء دور عبادة جديدة، كما أصدر الإمبراطور جستنيان مرسومًا يقضي بتحويل المعابد اليهودية في إفريقيا إلى كنائس (لكن لم يتأثر بهذا إلا عدد قليل من المعابد)(40). أما النبي مُحمَّد ﷺ فكان يحضُّ اليهود والمسيحيين على الإقرار بالأصل الكتابي المشترك بينهما وعلى احترام قُدسية الكنائس والمعابد وحماياتها ودخولها في خشوع.

في فلسطين، انتشرت الأحاديث عن نهاية العالم لأنّ سُكّانَها من اليهود والمسيحيين كانوا ينظرون إلى القُدس باعتبارها رمزًا للأمل والسلام الأُخروي. في أعقاب سقوط المدينة في يد الإيرانيين، ظنَّ كثيرٌ من المسيحيين أن المجيء الثاني للمسيح أصبح وشيكًا واليهود بدورهم كانوا ينتظرون مجيئَه الأول، وكانت تلك المزاعم سببًا في انطلاق الكثير من الحَركَات الدينية في شتّى أرجاء المنطقة، وفي العَقد الثاني من القرن السابع تقريبًا ادَّعى أحدُ اليهود في الفلّوجة أنه هو المسيح وجمع أتباعًا من العُمَّال، بعدها قام حوالي أربعمئة من أتباعه بتمرُّد أحرقوا خلاله ثلاث كنائس وقتلوا والي البلاد قبل أن تسحقهم القوات الإيرانية[41].

تصاعدت موجة المُعارضة ضد النبي مُحمَّد ﷺ في مكة. تقول بعض الروايات إن أبا لهب كان يُلقي برَحِم شاة ميتة داخل بيت النبي: و«إِذَا طَرَحُوا عَلَيْهِ ذَلِكَ الْأَذَى، يَخْرُجُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْعُودِ، فَيَقِفُ بِهِ عَلَى بَابِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، أَيُّ جِوَارٍ هَذَا! ثُمَّ يُلْقِيهِ فِي الطَّرِيقِ»[42].

النساء على وجه الخصوص كُنّ أكثر عُرضةً للتنمّر، وقد ظهر هذا في قصة إسلام عُمر بن الخطاب الدرامية[43]، حيث بلغه أن أخته فاطمة اعتنقت الدينَ الجديد مما أغضبه بشدة. يُقال إنها كانت تنقش القُرآن على عظام الإبل، وامتنعت عن أكل الميتة. فلمّا بلغه ذلك أسرع إلى بيتها ولما دخل عليها سألها عن الصحيفة التي بحوزتها فأنكرت وجودَها في بيتها، فلطمها عُمر لطمةً أسالت الدمَ من وجهها واقتحم مخدعها بحثًا عن الصحيفة، ولما وجدها نظر في وجه أخته فرقَّ قلبُه لحالها وندم على ضربه لها. تقول بعضُ الروايات الأخرى إنّه ظل على ثورته وخرج بالصحيفة بحثًا عمن يقرأها له نظرًا لأنه كان أُميًّا، ولما سمع ما فيها بهره القُرآن وعقد النيةَ على الذهاب إلى مُحمَّد ﷺ، لكن ليس لقتله بل لإعلان إيمانه به وبرسالته.

وهكذا أُعِزَّ الإسلامُ والمؤمنون المستضعفون بـ عمر صاحبة الهيبة والبطش.

توجد اختلافات في التفاصيل بين الروايات المختلفة لقصة عمر، لكن جميعها تتفق على سَبْقِ أُخته إلى الإسلام وعلى أنّ هذا الأمرَ أغضبه وكان سببًا مباشرًا في تمهيد

طريق الإيمان له. ديناميكية الواقعة التي جرت بين الجنسين لها رمزيتها، مُشرك وثني غاضب يعتدي على امرأة مؤمنة قابضة على إيمانها. تجسّد الإيمانُ هُنا في صورة أنثى مُسالمة، لكنها بالرغم من ذلك تنتصر.

بدأ التوتُّر يتوغّل إلى صدور كبار مكة، يقول عُروة إنهم عقدوا العزمَ على سحْق الدين الجديد «ثُمَّ ائْتَمرَتْ رُءُوسُهُمْ بِأَنْ يَفْتِنُوا مَنْ تَبِعَهُ عَنْ دِينِ اللَّهِ مِنْ أَبْنَائِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، فَكَانَتْ فِتْنَةً شَدِيدَةَ الزِّلْزَالِ عَلَى من اتبع رسول الله ﷺ مِنْ أَهْلِ الإِسْلَامِ، فَافْتُتِنَ مَنِ افْتُتِنَ، وَعَصَمَ اللَّهُ مِنْهُمْ مَنْ شَاءَ»(44). لكن رسول الله أمر أتباعَه ألا يردُّوا على الأذى والإساءة وأن يُسالموا الناس: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34](45). يحتفي القُرآنُ هُنا بإمبيق (أنبوب تجري فيه عمليات كيميائية) الأخلاق الذي تُرَد فيه الحسنة بالسيئة فيتحول تُراب العداوة إلى ذَهَب الولاية والإحسان. يُثني القرآنُ في سورة الفرقان الآية (63) على مُحمَّد وأتباعه لضَبْطِهم أنفسَهم أمام الاستفزازات التي يتعرضون لها: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: 63]. ومعنى "الجاهلون" هنا الأشخاص غير القادرين على ضَبْطِ أنفسهم وكَبْحِ غَيْظِهم. كذلك يجعل القرآن تمني الخير للأعداء من دلالات التقوى والإيمان. يقول محمد بن جرير الطبري، أحد مفسِّري القرآن (ت 923م) عن المؤمنين في تلك الآية «وإذا خاطبهم الجاهلون بالله بما يكرهونه من القول، أجابوهم بالمعروف من القول، والسداد من الخطاب»(46). ولا يسعنا عند قراءة تلك الآيات إلا تذكُّر آيات الكتاب المقدس التي يقول فيها المسيح في إنجيل متّى (5: 43-44): «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: تُحِبُّ قَرِيبَكَ وَتُبْغِضُ عَدُوَّكَ * وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ»(47).

يُرشِد القُرآنُ المؤمنين إلى السلوكيات السلمية، لكنه يؤكد عليهم بضرورة مواجهة المشركين بأخطائهم اللاهوتية. تقول الآية (52) من سورة الفرقان: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفُرقان: 52]، وكلمة جاهدهُم مصدرها كلمة جهاد سيئة السُمعة. لكنها في حقيقة الأمر لا تدُل من قريب أو بعيد على القتال أو الحرب لا في هذا الموضع ولا في أي موضع آخر في القرآن بشكل

صريح. فالقرآن يطالب المؤمنين بالحوار الشفهي مع خصومهم. قال عبد الرحمن بن زيد، وهو أحد المتقدّمين من مفسّري القرآن إن «الجهاد الأكبر» اصطلاحٌ يدُل على المواجهة السلمية مع المشركين العدوانيين. كلمة الجهاد في اللغة العربية والخطاب القرآني بمعنى بذل الوسع بحثًا عن الفضائل لها ما يقابلها في الخطاب الأرسطي والأفلوطيني والكتابي(48).

قدَّم مُحمَّد ﷺ المسالمةَ في مواجهة العدوان، لكنه في الوقت نفسه سمَح بوجود قانونٍ عقابي ضد جرائم العنف من إيذاء وقتل، خاصة في ظل غياب وجود دولة تحكُم مجتمعه حيث كان القانون العرفي القَبَلي هو السائد، لكن حتى في تلك الحالات نجد القرآنَ يدفع المؤمنين نحو العفو والتسامُح ويشجعهم عليه. تُعيد الآياتُ المكية استخدامَ القانون الذي ورَد في سِفر التثنية (العين بالعين). يقول القرآن في الآية (40) من سورة الشورى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشورىٰ: 40](49). ليس للمؤمنين أن يؤذوا البريء، أما الظالمون فحسابهم على الله، هذا المعنى هو ما جاء في الآية (42) من السورة نفسها: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [الشورىٰ: 42]. لكن حتى مع الظالمين والمعتدين، يظل العفو خيرًا من الانتقام والقصاص: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الشورىٰ: 43]. وقد ذهب البعضُ إلى أن مطالبة المؤمنين بالصبر من وسائل القُرآن لدعم الحلول السلمية(50).

لكن مع الأسف، ضَرَب مشركو مكّة عُرْضَ الحائط بأعراف البيت الحرام، مثلما فعلوا أثناء حروب الفجار في شباب مُحمَّد، وشرعوا في تهديده ﷺ أملًا في إخراجه من المدينة: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسۡتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ لِيُخۡرِجُوكَ مِنۡهَاۖ وَإِذٗا لَّا يَلۡبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: 76].

لدينا أسبابٌ تدفعنا للاعتقاد بأن مُحمَّدًا ﷺ استأنف رحلاته التجارية إلى سورية وفلسطين مع استقرار الأوضاع السياسية بعض الشيء عام (615م)*. حيث نجد القرآن يؤنِّب القبائل العربية الوثنية في أحد المواضع على تقديمهم الحبوب والمواشي قرابين لله مُشركين معه آلهتهم، ومن المرجح إذن أنّ مُحمَّدًا ﷺ كان موجودًا وقتها في مملكة شرق الأردن الساسانية أو في سوريا حيث توجد الحبوب بوفرة مقارنة بأرض مكة القاحلة[51].

في مرة أخرى، قرأ الرسولُ القُرآنَ على ملأٍ في فلسطين، وخاصة الآيات التي تتناول قصصَ الأنبياء نوح وموسى وإلياس وإبراهيم ولوط، مذكِّرًا إياهم بأن الله دمَّر أرضَ سدوم لظُلم قومها. تقول الآياتُ إن من قُرئت عليهم يمرون على تلك الأرض «مُصْبِحين»، أي كُلَّ صباح (سورة الصافات: 136-137). وقبل ذلك بعقودٍ كتب حاج بياتشنسا: «بعدما تركنا أريحا، مضينا في طريقنا صوب أورشليم... متجهين من الشرق إلى الغرب، على شمالنا أطلال سدوم وعمورة، وفوقهما سحابة ثابتة ذات رائحة كبريتية». لابُدَّ وأن الرسول في ذلك الموقف كان يدعو نصارى بني جذام إلى الإسلام، سواء الرعاة أو أهل المدن المتاخمة لأريحا[52].

نجد في الآيات (52- 54) من سورة القصص ما يدُلُّ على جاذبية مُحمَّد لدى المسيحيين العرب، وكذلك على اهتمامه بقِيَمِهِم، حيث تُقارن تلك الآياتُ بين المشركين العدائيين والمسيحيين الذين نزل عليهم كتابٌ قبل القرآن مما يجعلهم قادرين على تحريّ الصدق فيه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤۡمِنُونَ وَإِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡتَوۡنَ أَجۡرَهُم مَّرَّتَيۡنِ بِمَا صَبَرُواْ وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [القصص: 52-54][53].

---

* هذا الاستدلال ضعيف، فليس صحيحًا أن أهل الحجاز لم يعرفوا الزراعة، بل كانوا يزرعون، ويعتمدون على ما يشبه الآبار الارتوازية، مع الاعتماد الأساسي على الأمطار الموسمية. نعم ليس بكثرة الزراعة في اليمن أو في الشمال، ولكن نفي الزراعة عن أهل نجد مطلقًا لا يصح، بل قد وُصف القرشيون والأنصار بأنهم «أصحاب زرْع»، كما في صحيح البخاري، (7519)، وللتوسع يمكن الرجوع إلى المجلد الثالث عشر من المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي. فالبناء الاستدلالي كما ترى واهٍ، يعتمد على مثل هذا التصوُّر الضعيف ليقوّي ما سبق من أن النبي كان كثير الأسفار، وأن هذه الآيات كانت تخاطب أهل الشام أثناء هذه الأسفار، وهذا بذلك التركيب كبيت العنكبوت. (المترجمان).

يُكرِّس القرآنُ لتعاليم المسيح في عظة الجبل ويعُدّها مثلًا للجميع. وهذه الآيات تفرض أنّ مُحمّدًا ﷺ كان يستقطب إلى الإسلام أُناسًا من أماكن مثل مملكة شرق الأردن أو أنهم على الأقل كانوا يُقِرُّون بفضائل القرآن. كانت مجموعات المؤمنين بمُحمَّد ﷺ ورسالته مجموعاتٍ مسكونيةً على الصعيد الاجتماعي رغم إصراره الذي لا يهزه شيء على العقيدة التوحيدية الخالصة[54].

لا تقتصر دلالة كلمة «مسلمين» في الآية (53) على المصدِّقين برسالة مُحمَّد دون غيرهم، بل تشمل جميعَ المؤمنين بالتوحيد الخالص حتى قبل الإسلام. والجذر العربي لكلمة مسلمين يتعلق بالاستسلام، ورُبما يُبطِن بعضَ الدلالات الآرامية واليونانية للكلمة نفسِها والتي تدُل على قبول عقيدة جديدة[55]. فكُلُّ مَنْ آمن بالله الواحد على مِلَّة إبراهيم هُم مسلمون، من سُليمان إلى حواريي المسيح. فالقرآن لا يستعمل كلمة مسلم للإشارة إلى دين مُحمَّد ﷺ على وجه الخصوص (بل إنه عند مخاطبة أتباع محمَّد يستخدم ألفاظًا وردت في رسائل بولس مثل «الذين آمنوا»)[56].

أجد في قراءتي للقرآن ما يدُلُّ على أن مُحمَّدًا ﷺ وقافلته التي كانت تتحرك ليلًا للاحتماء من الشمس الحارقة في النهار قد توقَّفت في القُدس في طريقها إلى سوريا ربما في صيف عام (617م). دعونا نتخيَّل كيف يمكن أن تكون تلك الزيارة للقدس بناء على وصف حاج بياتشنسا للطريق الذي سلَكه في صباح اليوم التالي بمجرد ترك خيولهم لدى سائس اسطبل الدير[57]. كان على الرسول وأصحابه المرورُ عبر جبل الزيتون الذي يؤمن المسيحيون أن المسيح حثهم فيه على إدارة الخَد الآخر وبكى على أورشليم عنده، وعنده رُفع إلى السماء، مشوا في الجبل عبر طريق ممهَّدٍ مُسيَّج بنباتات الإصبعيّة مُحاطِين بقِطَع من أشجار الزيتون المهيبة غزيرة الفروع، ومدينة القدس ممتدة من تحتهم وكنيسة القيامة بالكاد تظهر من خلف معبد الجبل المهجور. مضوا في طريقهم عبر الطريق المنحدر الملتوي وصولًا إلى وادي جشيماني تُظلّلهُم أشجار السَرو المُغطاة بالطحالب الإسبانية. ورُبما توقفوا عند كاتدرائية مَريم البتول الواقعة في الوادي نفسِه لتحيتها ولاحظوا بكثير من الأسى الحائط الذي اسوَدَّ لونُه بفعل الحريق الذي اندلع أثناء الغزو الإيراني. سورة مَريم، وترتيبها في المصحف رقم (19) أطولُ من الإصحاح المخصَّص لها في

الكتاب المقدس، ومن شدة مديح القُرآن لها ذهب بعضُ المتأخرين إلى أنها تُعدُّ من الأنبياء في الإسلام.

ترجَّلوا بعد ذلك عبر بوابة القدس المتاخمة لأطلال بوابة المعهد اليهودي القديم، والدَّرَج الحجري والقاعدة الحجرية اللذين كان البعض يحجُّون لرؤيتها. تروي بعضُ المصادر وجودَ مذبح شُيِّد بشكل مؤقَّت بتصريح من الإيرانيين لإحياء شعائر العبادات اليهودية. هل سجد مُحمَّد ﷺ وأصحابه أمام قبلتهم الأولى؟ كما نعلم، كان مُحمَّد وأصحابه يستقبلون المسجد الأقصى في صلاتهم حتى عام (624م) كما كانت تفعل جماعة الذين يتقون الرب (Godfearers) والموحدون من غير اليهود تأثُّرًا بالعادات اليهودية، لكنِ المسلمون في تلك الفترة كانوا يصلُّون في الجهة الجنوبية للكعبة حتى يستقبلوها مع المسجد الأقصى(58).

تُحدِّثُنا الآيةُ الأولى من سورة الإسراء عن رؤيا أُخروية رابعة رآها رسول الله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]. وفي هذه المرة أيضًا رأى مُحمَّد ﷺ من «آيات» ربه الكُبرى، حيث علِم أن سدرة المنتهى هي الحد الفاصل بين الدُّنيا وعالم السماوات. فسَّر المسلمون تلك الآياتِ بأنها تروي قصَّةَ معجزةَ إسراءٍ انتقل فيه الرسول بجسده من مكّة إلى المسجد الأقصى بالقُدس وعاد في ليلةٍ واحدة، وأصبحوا يبجِّلون أَثَرَ القَدَمِ المطبوع على قُبَّة الصخرة والذي يؤمنون بأنه للرسول(59).

أما أنا فأرى أنه سافر برًّا إلى القُدس. ولو كان محمدٌ ذهَب إلى المدينة المُقدسة في تلك الفترة لما وجدها رمزًا للسيادة السياسية المسيحية في المنطقة، بل كان سيجدها غنيمةً في يد إمبراطور زرادشتي قادِم من بعيد. كان سيجد أصدقاءه القُدامى من المسيحيين بين راحلٍ وبين كاتمٍ مُتخفٍّ، والرُهبان الذين كان يعرفهم مُثقلين بالحزن حتى أنك لن تتمكن من التمييز بين صلاة المساء وطقوس الجنازة من شدَّة بكائهم. كتب سوفرونيوس (ت 638م) في وَصْفِ مدى حُزْن المسيحيين على فَقْد المدينة المقدسة قائلًا: «يا أبناء المسيحيين المُباركين، هلمُّوا إلى النحيب على أورشليم فوق تلالها العالية!»(60)، وقال: «تقدَّم الإمبراطور الميدي الخائن صوب القدس، آتيًا من فارس الجائحة، وشنَّ حربًا على المُدن والقُرى في مواجهة

جيش إمبراطور روما». واسترسل في وصف مذبحةٍ كُبرى تعرض لها المدنيون العُزَّل وزَعم أن اليهود تحالفوا مع «أصدقائهم» الإيرانيين.

عندها بدأ مسيحيو المدينة المقدسة يتمنّون لو كان مُخلِّصَهُم أقلَّ وداعةً وحِلْمًا، قال: «رفعوا أياديهم إلى السماء سائلين المسيح أن يُقاتِل زودًا عن نفسه». ومع تصاعُد الغضب، نسيَ الراهبُ الغاضبُ عِظَةَ الجبل تمامًا وصاح داعيًا: «يا يسوع، اجعلنا نرى النيران تلتهم فارسَ قصاصًا لديارك المقدسة». ظهرت فكرة الحرب المقدسة في نهاية العصور القديمة كردة فعل رومانية مسيحية ضد احتلال إيران الساسانية للقدس مثلما هو واضح في كتابات سوفرونيوس التي تتحدث عن المسيح وكأنه إله الحرب اليوناني آريز[61].

على النقيض، كان اليهودُ الذين على صِلَةٍ بمحمَّد ﷺ مغتبطين بسبب ما ساقتْه إليهم الأقدار من أحداث سعيدة. يُقال إن القائد شهربراز أصدر قرارًا يسمح لليهود أن يعيشوا في القُدس بصفة رسمية لأول مرة منذ خمسمئة عام، ووضع كذلك بعضَ اليهود في مناصب قيادية منوطة برعاية شؤون المواطنين اليهود، وكان ذلك في الفترة من (614 إلى 619م). وُجِد خَتمٌ رسميّ يشير إلى أن اليهود تقلّدوا بعضَ المناصب الرسمية في تلك الفترة، بعكس وَضْعهم في العهد الروماني، أو على أقل تقدير كان يُسمَح للمجتمعات اليهودية بتشكيل ما يُشبه أنظمة حُكم ذاتي مصغرة. ذكرت أحدُ المؤلفات اليهودية المنتمية لتلك الحقبة قائدًا يهوديًا يُدعى نحيميا كان يقود شعبَ إسرائيل في طقوس تقديم القرابين كما كان مسؤولًا عن تسجيل الأُسَر اليهودية. ويبدو كذلك أنّ اليهود شيَّدوا موقعًا مؤقتًا لتقديم النذور فوق الحرم القُدسي على أمل أن يُسمَح لهم بإعادة بناء الهيكل. كذلك تحدَّثت الأشعارُ اليهودية التي كُتِبَت في العقد الثاني من القرن السابع عن كيف أن «ملك الشرق سيخوض حربًا دامية ضد ملك الغرب»[62]، وسيتطهَّر شعب إسرائيل من خطاياه وسينتهي حرمانه من الصلاة في الهيكل. تتناول تلك الأشعار موضوعاتٍ وردت في القرآن.

تتناول الآيات (1- 8) من سورة الإسراء الاحتلال الإيراني للقدس[63]. يبدو أنّ أهل مكّة أعادوا تسمية الأقاليم الرومانية وفقًا لقُربها منهم، مثلًا، الجزيرة العربية الرومانية (شمال مملكة شرق الأردن والجنوب السوري) كانت أدنى أرضٍ

من مكة، بينما فلسطين الأولى كانت الأقصى جهة البحر المتوسط بالنسبة لحركة القوافل التي تصعد للشَّمال. المسجد الحرام المذكور في تلك الآيات هو الكعبة، والمسجد الأقصى هو المذبح المؤقت الذي شيده اليهودُ في العهد الساساني فوق أنقاض الهيكل القُدسي الذي لا يزال مهجورًا إلى اليوم(64).

لابُد وأن مُحمَّدًا ﷺ نظَر إلى سقوط القدس في يد الإيرانيين عام (614م) باعتباره علامةً على اقتراب نهاية الزمان وإيذانًا ببدء رسالته. تقول كُتُبُ التراث اليهودية إن المعبد شُيِّد فوق جبل المُريا بالقدس، وهو الجبل الذي شهد فداء ابن النبي إبراهيم (التكوين 22: 2)، ولذلك يُعرف بجبل الهيكل عند اليهود (الحرم القدسي الشريف عند المسلمين). يقول سفر أخبار الأيام الثاني: 1 «وَشَرَعَ سُلَيْمَانُ فِي بِنَاءِ بَيْتِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ، فِي جَبَلِ الْمُرِيَّا حَيْثُ تَرَاءَى لِدَاوُدَ أَبِيهِ، حَيْثُ هَيَّأَ دَاوُدُ مَكَانًا فِي بَيْدَرِ أُرْنَانَ الْيَبُوسِيِّ». لابُد وأن المُسلمين الأوائل نظروا إلى الخط الواصل بين مكة والقُدس باعتباره محورًا إبراهيميًّا للعالم.

وقد أشار البعضُ إلى أن بقية سورة الإسراء ليست إلا عظةً تهدُف إلى تفسير الآية الأولى واستكشاف مدى أهميتها(65). تقول الآية الرابعة من السورة نفسها: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 4]. تُشير تلك الآياتُ إلى بناء الإسرائيليين الهيكَل مرتين ومشاهدتهم لدماره في المرتين. يصف الكتابُ المقدَّسُ البناءَ الأول الذي شيده سليمان، لكنّ بني إسرائيل من بعده استهزأوا بأنبياء الله مما جلب عليهم غضبَه: «فَأَصْعَدَ عَلَيْهِمْ مَلِكَ الْكِلْدَانِيِّينَ»(66). كذلك يقول القُرآنُ على لسان الله مخاطبًا اليهود: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ [الإسراء: 5]. تشير تلك الآياتُ إلى الهدم الأول للهيكل على يد ملك الكلدانيين نبوخذنصَّر عام (586 قبل الميلاد). أعاد اليهودُ بناءَ المعبد في عهد إمبراطورية الأخيمينيديين عندما أعادهم الملك كيروش الكبير (ت 592 قبل الميلاد) من إيران من المنفى إلى فلسطين. ثم يقول القُرآن إنهم علوا في الأرض مرة أخرى حيث ظهرت مملكة يهودا عام (6 قبل الميلاد). خلال الثُّلُثَيْن الأولَيْن من السنة الأولى، ثارت تلك الجماعةُ اليهودية ضد الحكم الروماني عدة مرات. تتحدث سورة الإسراء عن ذلك: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ لِيَسُـۥٓـُٔوا۟ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ

مَرَّةٖ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوۡاْ تَتۡبِيرًا﴾ [الإسراء: 7] (الإسراء: 7)، تتحدث تلك الآية عن إحراق الرومان للهيكل سنة (70م) في أعقاب الحرب اليهودية التي تُعرف أيضًا باسم التمرُّد الكبير.

آمن كثيرٌ من المفكرين المسيحيين بأن الدمار الثاني للمعبد كان بمثابة إذلال مستديم لليهود الذين أُقصوا عن مكانتهم كشعب الله المختار. لكن الآية (8) من سورة الإسراء تختلف مع هذا الرأي فتقول: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يَرۡحَمَكُمۡۚ وَإِنۡ عُدتُّمۡ عُدۡنَاۚ وَجَعَلۡنَا جَهَنَّمَ لِلۡكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8](67). وربما تقول الآية ضمنًا إن ظهور النبي الجديد سيتبعه البناءُ الآخر للهيكل.

تقول الآية (4) من سورة الإسراء إن الكتاب المقدس يحمل نبوءةً بأن الهيكل سيتعرض للدمار مرتين تتزامنان مع فسوق اليهود في كل مرة. ورُبما تكون أَوْضَح إشارة في الكتاب المقدس هي ما جاء في سفر دنيال (9: 25-26)، حيث تتحدث تلك الآيات عن إعادة بناء القُدس في «سبعة أسابيع» ثم بعد اثنين وستين أسبوعًا «يُقْطَعُ الْمَسِيحُ وَلَيْسَ لَهُ، وَشَعْبُ رَئِيسٍ آتٍ يُخْرِبُ الْمَدِينَةَ وَالْقُدْسَ، وَانْتِهَاؤُهُ بِغَمَارَةٍ، وَإِلَى النِّهَايَةِ حَرْبٌ وَخِرَبٌ قُضِيَ بِهَا». فمثل القُرآن، يؤمن المسيحيون أن تلك الآية تتنبأ ببعثة يسوع «المسيح» وبقمع الرومان للحرب اليهودية (66- 70 م) الذي أعقبه تدمير الهيكل الثاني على يد «شعب رئيس» عام (70م) (وفسَّروا الأسابيع بأنها سنوات). مثلًا، يقول يوحنا ذهبي الفم إن دنيال كان يتنبأ بدمار الهيكل على يد إمبراطور بومباي فيسبازيان وابنه الأمير تايتوس(68).

تصوَّر أحدُ اليهود الذين عاصروا النبي محمَّدًا ﷺ بناءَ هيكلٍ ثالث في كتابه الأخروي «كتاب إلياه»(69). قال هذا الكاتب إن الغزو الإيراني يُعدُّ علامةً على قُرب يوم القيامة، وذلك مع هبوط مدينة أورشليم السماوية من السماء «حيث بُنيَت في البداية»، ستُبنى بيوتُها وبواباتها ومداخلها من الأحجار الكريمة، وسيحتوي هيكلُها بعد إعادة بنائه على كنوز من بينها التوراة و«السلام». لا أشير هنا إلى تأثُّر القُرآن بالأفكار الأخروية اليهودية، بل إلى وجود عناصر ومفردات مشتركة بين التُراث الثقافي لحضارات متباعدة ومختلفة(70).

يمكن أن نرى ...رقَ بين تناول القرآن للتاريخ المقدس وتناول

المسيحية الرومانية للتاريخ نفسه إذا تدبّرنا الروايات المتعاصرة للموضوعات نفسها. ألقى ثيودوروس سينكيلوس *Theodoros Synkellos*، أحد رجال كنيسة القسطنطينية، عِظةً أثناء حصار قبائل الآفار وحلفائهم الإيرانيين للمدينة عام (626م) وصف فيها القسطنطينية بأنها أورشليم الجديدة، والإمبراطور هيراكليوس بأنه سُلطة أعلى من ملوك مملكة يهودا القديمة، والحماية التي توفرها لهُم السيدةُ مريم بأنها لا نظير لها. كما قدَّم تفسيرًا مجازيًا لنبوءات سفر حزقيال (38-39) التي تتحدث عن انتصار بني إسرائيل على أعداء الرب بأنها تُشير إلى نصرٍ موعود للرومان المسيحيين على جحافل الإيرانيين. وأكد أنّ أيَّ متدبّر يُعمِل عقلَه في النصّ سيتفق على أن «اليهود الذين يعيشون اليوم متفرقون بين جميع الأمم، وأن إسرائيل لا تملك أرضها»، ومن ثَمَّ، فإن تلك الآيات تُفسَّر على أنها مجاز يصوِّر القسطنطينية بأورشليم الجديدة. وقد ذهب البعضُ إلى أن ثيودوروس أراد ضمنيًا أن يقول إن شعب إسرائيل محكومٌ عليهم بالشتات والتِّيه والحرمان من بركة الرب إلى الأبد، وهو ما تثبته أوضاعهم[71]. القرآن يخالف ثيودوروس وبقية رجال الدين في القسطنطينية، فالآية (8) من سورة الإسراء لا تفرِّق بين اليهود والمسيحيين، بل تؤكد أن رحمة الله لليهود لن تنقطع ما داموا أهلًا لها.

بعد سلسلة الانتصارات التي حقّقتْها روما المسيحية في أعقاب اعتناق قسطنطين للدين المسيحي، أصبح المسيحيون الآن بعد فَقْدِهم أورشليم ولأول مرة أمام احتمالية حدوث هذا كعقاب لهم على خطيئتهم الجماعية. ذكَر أحد المؤرخين المسيحيين مجهولي الاسم «مدوِّن أخبار خوزستان» أنّ الرب ترك المدينةَ المقدسة تسقُط «لتلقين الرومان درسًا، لأنهُم أصابهم الكِبْرُ وظنُّوا أن إيران غير قادرة على سلب أورشليم منهم»[72]. لذلك رُبما كان حديث القُرآن عن منح اليهود فرصةً ثالثة إذا عادوا إلى طريق الصلاح يشمل روما المسيحية أيضًا.

علَّم مُحمَّد ﷺ أتباعَه أن يُلقوا السلامَ على من يؤذونهم، وأصبح أشبه ما يكون بأسقُفٍ له أتباع وليس مجرد رجل مُقدَّس زاهد وحيد، وقد طلب من أتباعه عدم إكراه أي شخص على الدين مهما بلغ حماسهم للدعوة. لم يكُن تسامُح مُحمَّد

مع المشركين على الصعيد الاجتماعي مع تمسكه بإنكار آلهتهم إنكارًا تامًّا بالشيء الجديد، فالمسيحيون الأوائل أمثال تورتليان تمنوا الخير لإمبراطور روما ومواطنيها مع تمسكهم بأنهم محكوم عليهم بالعذاب الأبدي عقابًا على كفرهم[73].

لم تكُن رسالة التسامُح وبناء السلام التي جاء بها النبي محمَّد ﷺ مقصورةً على النِّزاعات داخل الحجاز، بل كانت موجَّهةً لحلِّ النزاعات الدائرة على مساحة واسعة في المنطقة، لقد أحزنت مُحمَّدًا ﷺ العداوةُ التي اشتعلت بين اليهود والمسيحيين في أعقاب سيطرة الإيرانيين على القدس إلى الحد الذي جعلهم يعتدون على دُور عبادة بعضهم البعض وإنكار كلٍّ منهم دينَ الآخر. بدلاً من التناحُر، حثَّهُم القُرآن على الاتحاد في ضوء التُراث الكتابي المشترك وعبادتهم للإله نفسه. رتَّل مُحمَّد ﷺ آياتٍ من القُرآن تُحرِّم البغضاء وتُلزِم بقَبول سُبُل السلام، وأعلن أن العدوان الإيراني الذي أشعل البغضاءَ بينهم سيؤول إلى فشل لا محالة. يمكن تصنيف الانتقاد الضمني الذي وجهه القُرآن للتوجه الإمبريالي الإيراني ونبوءته بأن السيطرة ستعود لأتباع الأديان الإبراهيمية ضمن الخطاب الأُخروي. تصف الآيات الأولى من سورة الروم الانتصار المستقبلي للملك الروماني بأنه نصرٌ للإله الذي يدعو مُحمَّد لعبادته، وتتناول هذا الإله بوصفه إلهًا للعالم كله وليس لقبيلة أو طائفة كما تتناوله كتبُ التاريخ العلمانية على نحو خاطئ. أكَّد مقاتل بن سليمان مفسِّر القُرآن الذي عاش في القرن الثامن أن الرسول وأتباعه من المؤمنين كانوا مؤيدين للإمبراطورية الرومانية، بينما المشركون كانوا مؤيدين لـ خسرو وفرحوا بانتصاراته. تنظُر الآيات من (1 إلى 6) من سورة الروم إلى مشاركة المسلمين في السياسة التابعة للإمبراطورية المسيحية باعتبارها أمرًا طبيعيًّا تمامًا، وهو ما له آثارٌ كبيرة على موضوع السَّلام والإسلام. لأن الإمبراطورية الرومانية، وبغضِّ النظر عن قبولها لهذا العَرْضِ من عدمه، لا يجب أن ننسى أنها استخدمت القبائل الجرمانية والميافيزيين [الموحدين] العرب والمشركين كقوات تحالُف لحماية مناطقها الحدودية.

يرى المتأخرون من الكُتَّاب المسلمين أنّ القُرآن كان يتحدث كذلك عن نصرٍ موازٍ للمسلمين سيتصادف مع نصر هيراكليوس[74]. إلا أن الآيات تناولت النصر المستقبلي للإمبراطور المسيحي باعتباره نصرًا لله، ورُبما أفضل وصف لسورة الروم

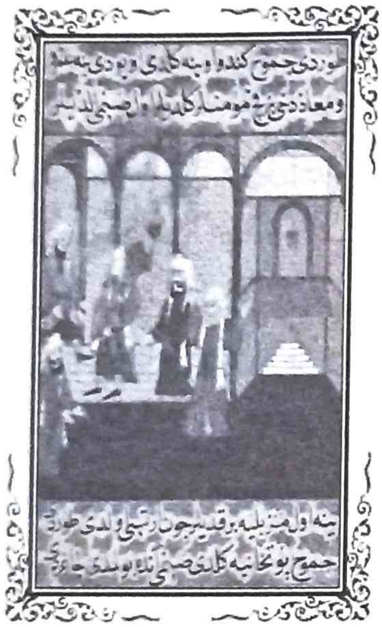
هو أنها «ألفية مدنية*»، وأنها بمثابة إعلان بذء نظام جديد سينهي سيطرة أوثان الملائكة واندماج جماعة المؤمنين ليشكّلوا أقوى كومونولث عرفه تاريخ العالم. ولعل هذا الاستعداد للدخول في ظلّ الاتحاد الديني الروماني يساعدنا في فهم السبب الذي جعل القُرآنَ، بخلاف الرؤى والنبوءات التاريخية في تراث الأديان السابقة، لا يحتوي على لاهوتٍ سياسي. فالسلام السياسي في ضوء القُرآن يعود باستعادة السلام الروماني (Pax Romana).

في الفترات الأخيرة للعهد المكيّ، بدأ القُرآنُ يتحدث بتشاؤم أكبر حيال إمكانية هداية المشركين(75). مات أبو طالب عام (619م) أو (620م)، وأصبح العدو أبو لهب هو سيد بني هاشم، وكان ذلك بمثابة تحوُّل خطيرٍ في الأحداث ضدَّ الرسول وجماعة المؤمنين. وفي العام نفسِه، توفيَّت خديجة، ويقول كُتّاب السِّيرة إن الظروف الحرِجة المفاجئة جعلتْه لا يرث إلا نسبةً صغيرة من ثروتها الضخمة. ونتيجة لذلك، ساءت أوضاعُ جماعة المؤمنين التي لم تكُن تتجاوز بضعَ مئات أغلبهم من الطبقات الدُّنيا، والذين كان النبي مُحمَّد يوفِّر لهم الحمايةَ بمعاونة زوجته في السابق.

* (Civil Millenarianism): الإيمان الديني بحدوث تغيير كبير للأفضل في المستقبل. (المترجمان).

الفصل الرابع

مَدِينَةُ الرَسُوْلِ



في بدايات العَقْد الثاني من القرن السابع، أَبَت مكَّةُ بفُجْرٍ بيّنٍ الالتزامَ بأعراف البيت الحرام مما ضاعف من شعور مُحمَّد ﷺ وأصحابه بالغُربة والتهديد كلما طال مُكثُهم فيها، وقد وصفت ذلك الآية (30) من سورة الأنفال: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: 30]. كان هذا الوضع المحفوفُ بالمخاطر الذي وجد المؤمنون أنفسَهم فيه بمثابة انعكاس للتطورات الجيوسياسية في المنطقة. فبحُلُول عام (619م)، كان خسرو الثاني قد نجح في السيطرة على جميع مناطق الشَّرق الأدنى التي كانت تحت سيطرة الرومان مما أدَّى إلى تردِّي الوضع الاستراتيجي لمُحمَّد ﷺ وأنصاره المؤيِّدين للرومان، أحاط النفوذُ الإيراني بمكّة من جميع الاتجاهات باستثناء الحدود البحرية لـ إثيوبيا جهة البحر الأحمر، وإذا تفطَّن المشركون لهذا وتحالفوا

مع إيران، سيكون ذلك بمثابة دعمٍ كبيرٍ في معركتهم ضد النبي مُحمَّد ﷺ وجماعة المؤمنين.

تقول بعضُ المراجع إن مع نهايات ربيع عام (622م)، التقى رهطٌ من المدينة سرًا بمُحمَّد ﷺ عند العقبة خارج مكة وأعلنوا بيعتَهم له وعاهدوه على السَّمْع والطاعة وعلى نُصرته في العُسر واليُسر والمنشَط والمكره «وألا ينازعوا الأمرَ أهلَه، وأن يقولوا كلمةَ الحق أينما كانوا، وألا يخافوا في الله لومة لائم»[1]. رُبما لا يُعدُّ هذا تحوُّلًا إلى دِين جديد من منظور المفهوم النَّفسِي الحديث للمصطلح، فكثيرون من الخزرج في المدينة دخلوا في الدين الجديد وانضموا لجماعة المؤمنين بمحمد طاعةً لرؤساء عشيرتهم. ورُبما كان المُحرِّك الأساسي لتلك الخطوة هو تنصيب بني النجار من قبيلة الخزرج، أقارب مُحمَّد من طريق جدّته لأمه رئيسًا شرفيًّا لعشيرتهم. ولعلّ هذا التحوُّل الجماعي للإسلام، على صِدْقه؛ لم يكُن اختيارًا فرديًّا قائمًا على معرفةٍ حقيقية بالإسلام بالنسبة للجميع. تحوُّل الناسُ بأعداد كبيرة إلى هوية دينية جديدة كان أمرًا مألوفًا في العصور القديمة المتأخرة، ولدينا قصص عن أفواجٍ من الوثنيين انضموا إلى الكنائس المسيحية بصورة جماعية لأسباب مختلفة منها مثلًا الاستجابة لصلاة قسٍّ مسيحي لاستدرار المطر أثناء فترة جدْب[2]. لكن النشأة بصُحبة تلك العقيدة وقبول قِيَمِهَا تطلَّب مزيدًا من الوقت.

كان الخزرج الذين دعوا مُحمَّدًا ﷺ إلى القُدُوم إلى المدينة على صِلَةٍ بـ بني غسان، وهم عشيرة تابعة لحماية القسطنطينية. يقال 'نهم لجأوا إلى محمَّد ﷺ وأتباعه بحثًا عن حُلَفاء مؤيدين للإمبراطورية الرومانية في أظلَم أوقات الاحتلال الساساني، وقد تزامن قدومُهم إلى مكة للقاء النبي محمَّد ﷺ مع إطلاق هيراكليوس حملةً لاستعادة الأراضي المفقودة في آسيا الصغرى عام (622م). رُبما أصابهم اليأسُ في تلك الفترة بسبب النصر الساساني، وفي الوقت نفسه، يبدو أنّ المسيحيين العرب مالوا ناحية الإمبراطورية الساسانية لضيقهم وغضبهم من نتائج مجمع خلقدونية غير المتسامحة مع عقيدتهم الميافيزية، مما دفعهم للجوء للإمبراطورية الإيرانية الأكثر تسامُحًا مع الاختلاف. وفي السنة نفسِها أتت قوَّاتٌ من الأعراب (كتائب يتميز أفرادُها بطُول شَعر رؤوسهم) مؤيدة للإمبراطورية الساسانية من سوريا وهاجمت قوات هيراكليوس[3].

بدأ النبيُّ محمَّد ﷺ في حثّ المؤمنين على الهجرة إلى المدينة. يقول ابن هشام إن المشركين عندما اكتشفوا أمرَ الهجرة، بدأوا في قطع الطريق على المهاجرين وخاصة النساء وأصروا على بقائهن في بيوتهن. يقول عبد الله بن الزبير إن بعد هِجرَة أغلب أتباع مُحمَّد ﷺ إلى المدينة، سأله أبو بكر في أن يأذن له بالهجرة مع أهله[4]. فردّ مُحمَّد ﷺ: «على رِسْلِكَ! فإنِّي أرجو أن يُؤْذَن لي». وأثناء انتظاره، أعدَّ أبو بكرٍ راحِلَتيْن واحدة له والأخرى لرسول الله. يروي عروة عن عائشة أنها قالت له إنه في أحد الأيام قدِم مُحمَّد ﷺ إلى بيت أبي بكر في وقت الزوال بينما كانت أسماء وعائشة في المنزل، على غير عادته، حيث كان يذهب له إمَّا في الصباح وإما في المساء. في ذلك اليوم من عام (622م)، علم أبو بكرٍ أن هُناك أمرًا يجري الإعداد له. قال له الرسول: «فإنِّي قَد أُذِنَ لي في الْخُروجِ!»، فقال أبو بكر: «الصَّحَابَةَ بأبي أنت يا رسول الله!»، فقال رسول الله: «نعم»، قال أبو بكر: «فخُذْ بأبي أنتَ يا رَسُولَ اللهِ إحدَى راحلتيَّ هاتينِ!».

خرج الصاحبان سِرًّا إلى منطقة ثَور، واختبآ في أحد كهوف المنطقة المتخمة بالأحجار الجيرية الكارستيّة المُشقَّقة ذات اللون الزَّهري. وفي المساء، قدِم إليهما مولًى [معتَق] اسمه عامر بن فهيرة متخفيًا في هيئة راعٍ أعرابي ليعطيهما زادًا قليلًا لرحلتهما.

اختار الرسولُ رجلًا مشركًا ليكون دليلَه في رحلته إلى المدينة هو عبد الله بن أريقط. مرة أخرى، تقول المراجع الإسلامية المتأخرة إن رسول الله وضع حياتَه بين يدي رجل مشرك يعبد الآلهةَ القديمة، فقد نزلت عليه سكينة وطمأنينة ربّانية في ذلك الوقت المحفوف بالمخاطر. ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 40].

إن كلمة سكينة العربية مُشتَقّة من كلمة «سخينة» العِبرية، وهي تَدُلّ على السَّلام الذي يمنحه وجود الله للعالم. وقد دخل هذا المصطلح إلى اللغتين العربية والإنجليزية من طريق الكتابات الحاخامية (الكلمة لم ترد في الكتاب المقدس)[5]. يرتبط جذر الكلمة في اللغتين العربية والعبرية على حد سواء بمفهوم «السَّكَن،»

ومن ثَمّ فإنها تحمل دلالةَ الاستقرار أيضًا. أما في النص القرآني فتدلّ الكلمة على ضبط النفس والسلام الداخلي في مواجهة الأذى والعدوان والالتزام بأن يكون إرساء السلام هو غاية كل فعل.

يتحدَّث الكتابُ المقدس عن كيف أتى سليمان بتابوت العهد (صندوق ذهبي مزخرف يحتوي على الحجارة التي نُقِشَت عليها الوصايا العشر) إلى الهيكل في أورشليم ثم وضعه هناك أمام الجمهور في الهيكل بعد أن غمَر مجد الرب الهيكل. ويقول بعضُ المفسرين إن «مجد» الرب مقصود به **السكينة** (الملوك 1: 8)[6]. بعد إحراق الرومان الهيكل للمرة الثانية عام (70م)، قال الحبر اليهودي الحكيم إشماعيل بن ليشع (90- 135 م): «أينما نُفي شعب إسرائيل، فالسخينة، أينما كانت، ترحل إلى منفاهُم»[7]. لو ربطنا بين المقابل القرآني **سكينة** وبين الهجرة إلى المدينة، رُبّما نستنتج أن القُرآن يشبّه هجرةَ الرسول والمؤمنين بتِيه أبناء إسرائيل. فمثلما منع الرومانُ اليهودَ من الصلاة في هيكل الجبل في أورشليم وأجبروهم على الرحيل، منع أبو جهل وأبو سفيان مُحمَّدًا ﷺ والمؤمنين من الصلاة في بيت الله في مكة.

تقول رواية أخرى عن عروة إنّ رؤساء مكة لم يكتفوا بإقصاء الرسول، بل وضعوا مكافأةً تصل إلى مائة ناقة لمن يأتي به حيًّا أو ميتًا وصنَّفُوه بأنه هارب مطلوب لعدالتهم[8].

بعد أن هدأ الوضْعُ المشتعل في مكة بسبب الاختفاء المفاجئ للرسول وصاحبه، استدعى محمَّد وأبو بكر الدليلَ المُشرِك الذي أتى لهما بالراحلتين[9]. وهكذا انطلقا في جوف الليل المظلم ممتطييْن تلك الدابة القادرة على قطع حوالي 80 ميلًا في اليوم، وبما أن المسافة من مكة إلى المدينة تبلغ 280 ميلًا تقريبًا، فلابد وأن الرحلة امتدت نحو أربعة أيام. اتخذا طريقًا ليليًّا شِبْه دائري، حيث وصلا إلى منطقة قريبة من ساحل البحر الأحمر الذي يتسم بجفاف طبيعته، ثم صعدا إلى أعلى صوب المدينة الواقعة جهة الشمال الشرقي منهما، ودليلهما لتحديد الاتجاهات كانت قمم التلال المنعكسة ظلالها على سطح القمر. لابُد وأنهما كانا يتحركان براحلتيهما في عتمة الصحراء، وكانا يُطعمان الإبل من أشجار الأثل الموجودة على مسافات متباعدة في طريقهما، كما حرِصا على عدم الاقتراب من

الوديان الصحراوية المبنية بيوتها من جريد النخيل لتجنُّب سماع سكانها نُباح كلاب الحراسة عند مرورهما. وكان دليلهما عبد الله بن أريقط يعرف أماكن الآبار في طريقهما، وهي ضرورية حتى لو لم تكن مياهُهَا نقية، وكذلك كان يعرف أي الآبار خالية من الحيّات والهوام المؤذية. أما للراحة والنوم، فكانا يستعينان بالصخور البارزة لتقيهما حرَّ الشمس. وفي وسط كل هذا، كانا على يقين من أن المشركين يقتفون أثرهما وإذا تمكّنوا منهما سيقتلونهما لا محالة.

أحاطت التلالُ التي تكوَّنَت بفعل الحِمَم البركانية الصلبة ذات اللون الأحمر الداكن بالمدينة، والتي يمكن وصْفُها بأنها واحة زُمرُديّة من بساتين التَمر تعُجُّ بالقُرى التي تسكُنُها القبائلُ المختلفة، وبين تلك القُرى يمكن أن ترى المنازلَ الشاهقة (بمقاييس ذلك العصر) والحصون الدفاعية. في البداية نزَل مُحمَّد عند أحد الأنصار في شمال المدينة انتظارًا لانتهاء أعمال البناء في بيته والمسجد في جنوب المدينة. صنع الرسولُ من المدينة حَرَمًا جديدًا يحرُمُ فيه الصيد وقطع الأشجار وحمل السلاح، وهو ما يدُلُّ على أنه رُبما أراد تحويل المكان إلى منطقة سلام مُقدّس، ورُبَّما منطقة تجارية كبرى. وقد نسب بعض الرواة لمحمد قول: «حرم إبراهيم مكة وحرمي المدينة»(10).

أصبَح المسلمون ينظرون إلى الهجرة بوصفها حدثًا محوريًا في تاريخ دين مُحمَّد ﷺ حتى إنهم بدأوا العام الأول من تقويمهم بعام الهجرة (622م)، واستمرّ التقويم وفقًا للسنة القمرية. أقدم وثيقة تنتمي لتلك الحقبة هي مخطوطةٌ مكتوبة باللغتين العربية واليونانية، وتعود لعام (22) هجرية. بعد ذلك تحولت الهجرة في سبيل الله إلى عنصر مركزي بالنسبة للإيمان(11).

«وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَهِيَ أَخْلَاطٌ، مِنْهُمُ الْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ تَجْمَعُهُمْ دَعْوَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمِنْهُمُ الْمُشْرِكُونَ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ الْأَوْثَانَ، وَمِنْهُمُ الْيَهُودُ أَهْلُ الْحَلْقَةِ وَالْحُصُونِ، وَهُمْ حُلَفَاءُ الْحَيَّيْنِ: الْأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ اسْتِصْلَاحَهُمْ وَمُوَادَعَتَهُمْ، وَكَانَ الرَّجُلُ يَكُونُ مُسْلِمًا وَأَبُوهُ مُشْرِكًا، وَالرَّجُلُ

يَكُونُ مُسْلِمًا وَأَخُوهُ مُشْرِكًا، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ حِينَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يُؤْذُونَهُ وَأَصْحَابَهُ أَشَدَّ الأَذَى»(12).

لم يكُن التاريخ السياسي للمدينة هادئًا ومستقرًا دائمًا، بل شهدت أحداثًا عاصفةً في كثير من الأحيان. تقول بعضُ الأساطير التي انتشرت لاحقًا عن يثرب إن كثيرًا من مواطنيها اليهود تعرضوا للطرد في القرن السادس لكن الأقلية التي استمرت حافظت على أملاك ضخمة أبرزها الأبراج دفاعية والحصون ومستودعات الأسلحة. وفي منتصف القرن السادس أعلن زعيم حمير أبرهة في أحد النقوش سيطرتَه على يثرب وأجزاء كبيرة من الجزيرة العربية، وهناك نقشٌ آخر يتحدَّث عن غزوة تالية حوالي عام (567م) الذي هو عام الفيل الذي شهد مولدَ النبي محمَّد ﷺ. وفي العقد السابع من القرن السادس اجتاح الإيرانيون الجزيرةَ العربية وارتفع تأثيرهم فيها بشكل ملحوظ، وذلك في أعقاب سقوط اليمن في يد قائد عسكري إيراني، مما جعل الخزرج في يثرب تابعين غير مباشرين لإيران الساسانية، لكن في بدايات القرن السابع تزحْزَح ذلك التأثير ناحية الشَّمال مما خلَّى بين المدينة وبين صناعة قرارها السياسي(13).

لكن أهل المدينة لم يُحْسِنوا إدارةَ عملية الحكم الذاتي، حيث شهِدت بداياتُ القرن السابع حروبًا كثيرة بين قبيلتي الأوس والخزرج اللتين تُعدَّان أكبرَ قبائل المدينة، وكان محور تلك الحروب هو السيطرة على المساحات القليلة الصالحة للزراعة والآبار والعيون. دخلا في حروب كثيرة، من بينها حرب بُعاث عام (617م). وفي تلك الحرب تحالف الأوس مع عشيرتيْن يهوديتين صغيرتين (مدعومتين من عشيرة يهودية أخرى). كان الخزرج ينتصرون في العادة، لكنهم تعرضوا للهزيمة هذه المرة. وربما كانت تلك الهزيمة هي التي جعلت البعض من الخزرج مُنْفَتِحين على رسالة النبي محمَّد ﷺ. وربما كانت معرفتهم بموضوعات الكتاب المقدس عن طريق السُّكَّان اليهود والمسيحيين سببًا آخر لاستعدادهم لسماع تلك الرسالة، وأيضًا بسبب معرفة بعضهم باللغتين الآرامية والسريانية قراءةً وكتابةً(14).

سعى مُحمَّد ﷺ إلى تحقيق التناغُم داخل مجتمعه الديني المزدهر في المدينة

الجديدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 208][15].

كما امتدح القرآن الشراكة بين أتباع محمّد من المهاجرين والأنصار: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 100].

أكّد بعضُ المتأخرين أن النبيّ نجح في ضمّ أتباع جدد من الوثنيين واليهود من مواطني المدينة الجديدة. على سبيل المثال، يقول ابن هشام إن الصحابي الذي كان فيما مضى من كبار أحبار اليهود عبد الله بن سلّام قال:

> لَمَّا سَمِعْتُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَفْتُ صِفَتَهُ وَاسْمَهُ وَزَمَانَهُ الَّذي كنّا نتوكّف لَهُ، فَكُنْتُ مُسِرًّا لِذَلِكَ، صَامِتًا عَلَيْهِ، حَتَّى قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، فَلَمَّا نَزَلَ بقُباءٍ، فِي بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ، أَقْبَلَ رَجُلٌ حَتَّى أَخْبَرَ بِقُدُومِهِ، وَأَنَا فِي رَأْسِ نَخْلَةٍ لِي أَعْمَلُ فِيهَا.

وأكّد أن عمّته خالدة حين سمعت دعاءه قالت: «خَيَّبَكَ اللَّهُ، وَاَللَّهِ لَوْ كُنْتَ سَمِعْتَ بِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ قَادِمًا مَا زِدْتَ!»، فقال لها: «أَيْ عَمَّةُ، هُوَ وَاَللَّهِ أَخُو مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ، وَعَلَى دِينِهِ، بُعِثَ»[16].

يجب علينا قبول تِلك السِّير الهاغيوغرافيّة* بشيءٍ من الشّك. لكننا نعرف أن الحركة الدينية اليهودية الألفيّة** ظهرت في ذلك العصر في القُدس، ومن المنطقي أن ينظُر بعضُ أعضاء هذه الجماعة إلى مُحمَّد ﷺ بوصفه المسيحَ المنتظر. يؤكِّد المتأخرون من كُتّاب السيرة على أن المدينة ضمت جماعاتٍ مؤمنةً كثيرة ومن بينها طائفة يهودية مُهتَدِية من بينهم الحبر اليهودي العالم مُخَيْرِيق، وكانوا يقاتلون بجانب المسلمين لكن يحرصون على تمييز أنفسهم في ميدان المعركة بزيّ حربيّ مختلف[17].

---

* الهاغيوغرافي: سِيَر حياة القديسين، والإشارة هنا إلى قصة هداية الصحابي الجليل عبد الله بن سلّام رضي الله عنه، وهي ثابتةٌ في أصح الكتب. (المترجمان).

** الحركة الألفيّة هي حركة تؤمن بحدوث تغيُّرات اجتماعية كبيرة لصالحها لكن بعد فترات زمنية بعيدة. (المترجمان).

يُقدِّم التراثُ الإسلامي المدينة في صورةٍ تجعلها أقربَ ما تكون لمدينة رومانية من القرن الرابع، وكأنها تعود إلى مئتي عام قبل ذلك الزمن. ومن مظاهر ذلك وجود معابد لإلهة القَدَر تبكة، وارتقاء اليهود كبرى المناصب المدَنيّة، ووجود المسيحيين كأقلية. من المرجَّح مشاركة كثير من أهل المدينة من غير اليهود في أعياد تأبين شهداء اليهودية ورأس السنة اليهودية وعيد الغفران الذي يبدأ بنفير بوقٍ يُسمّى (الشوفار)، ومن مظاهر الاحتفالات أيضاً تلاوة المزامير والصوم. وبالمثل كان بعضُ اليهود والمسيحيين يشاركون المشركين أعيادَهم، ولهذا قال القُرآن فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّـٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَـٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا﴾ [النّساء: 51][18].

تختلف الطريقةُ التي وصف بها القُرآن مُجتمعَ المدينة في العقد الثاني من القرن السابع بشكل كبير عن توصيف كُتّاب السيرة النبوية من العهد العبّاسي لذلك المجتمع. فالقُرآن يتحدث عن ستّ جماعات في المدينة هم: اليهود والنصارى والمشركون والصابئون والمؤمنون والمنافقون، والوصف الأخير (المنافقون) ينطبق على أصحاب الإيمان الفاتر المهتزّ. كما أنّ النبي لم يتحوَّل إلى حاكم سياسي للمدينة، بل إلى قدّيس أو رئيس أعلى لرؤساء مختلف قبائل المدينة، حريصًا على إنهاء خلافاتها الداخلية والخارجية على حد سواء. كما أن كثرة الحديث عن النصارى في السوَر المدنية والحديث عن جدالاتٍ دائرة بينهم وبين اليهود يذهب بنا إلى الاعتقاد بأن القُرآن يحدِّثنا عن وجود كُتْلة مسيحية في المدينة، والآن أصبحنا نعرف يقينًا عن وجود أديرة مسيحية في الحجاز أقصى شمال المدينة[19]، في حين تعمَّد كُتّاب السيرة الذين عاشوا في مجتمعات يعتمد فيها الحُكّام المسلمون على حُلفاء مسيحيين - على الجانب الآخر - حذْفَ ذِكْر نصارى المدينة بشكل واسع رغم حديث القُرآن عنهم بوضوح، ورُبما دافعُهم لذلك أنّ نصارى المدينة لم يكونوا دائماً مُفضَّلين لدى النبي مُحمَّد ﷺ. (ربما بسبب أن أصحاب العقيدة الميافيزية من المسيحيين، مثل اليهود، لم يُخْفوا تأييدَهم لإيران الساسانية في تلك الحُقبة). بالإضافة إلى ذلك، خرج النبيُّ في بعض القوافل في عشرينيات القرن السابع إلى سورية وبصرى حيث جرت بعضُ تلك المجادلات هُناك خلال رحلة الصيف.

ينقسم رجالُ الدين في موقفهم من نَجاةِ أصحاب الديانات الأخرى إلى ثلاثة أنواع يطلق عليهم المصطلحات الآتية: الفرديّة، والإجمالية، والتعدُّدية[20]. يعتقد الفرديون أنّ الخلاص مقصورٌ على مَنْ يشاركونهم العقيدة نفسها، والإجماليون يؤمنون بأن دينهم دون غيره يشتمل على الحقّ الخالص مع كون أصحاب الأديان الأخرى لهُم نصيبٌ غير كامل من ذلك الحق، أما الموقف التعددي فيؤمن أنّ الأديان المختلفة توفّر فرصًا متساوية للوصول إلى الجنة. وكثيرًا ما كانت الدياناتُ الوثنية الآخذة في الانحسار آنذاك تتبنّى الموقف الأخير وكانوا يجادلون المسيحيين (بلا طائل) بأنه لا يُمكِن لطريق روحي واحد أن يحيط بحقيقة الله، ببساطة لأنه متجاوز لأي وصف[21]. ولو التزمنا بتلك المصطلحات لقلنا إنّ مُحمَّدًا ﷺ أتى بصيغةٍ للموقف التعدُّدي تضُمّ جميعَ التقاليد الدينية التوحيدية في حين تُقصي وَثَنيي شمال الجزيرة العربية*، واستخدم هذا المذهبَ المسكوني في محاولة لتوحيدِ المدينة في صفِّه. لكن هذا التوجُّه الجامع لم يتطرق لمسائل العقيدة، بل إلى قبول الحوار والتعايش بين أصحاب الأديان الإبراهيمية. ويؤكِّد هذا تبنّي القُرآن موقفاً إجماليًا يقول بأنه يشتمل على الحق الخالص، لكن أصحاب الأديان السابقة نسوا أو حرَّفوا ما جاءهُم.

يقول المتأخِّرون من كُتَّاب السيرة إن أهل المدينة لم يسارعوا في البداية إلى قبول الإيمان المُحمَّدي الجديد: «فِي قَوْمِهِمْ بَقَايَا مِنْ شُيُوخٍ لَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ مِنْ الشِّرْكِ، مِنْهُمْ عَمْرُو بْنُ الْجَمُوحِ.... وَكَانَ عَمْرُو بْنُ الْجَمُوحِ سَيِّدًا مِنْ سَادَاتِ بَنِي سَلِمَةَ، وَشَرِيفًا مِنْ أَشْرَافِهِمْ، وَكَانَ قَدْ اتَّخَذَ فِي دَارِهِ صَنَمًا مِنْ خَشَبٍ، يُقَالُ لَهُ:

---

* إذا كان المقصود بالصيغة التعدّدية هنا القبول بإيمان أهل الكتاب غير الوثنيين أو أنهم ناجون بعد البعثة المحمدية؛ فهذا ليس صحيحًا، وكثيرٌ من نصوص القرآن والسُّنة تخالفه، وتؤكّد كفرَ أهل الكتاب الذي لا يؤمنون بالرسول، وأنهم نوعٌ من الكفّار - وسيأتي شرح ذلك قريبًا في التعليق على المغايرة بين الكفار وأهل الكتاب في بعض النصوص -. وإن كان المقصود بالصيغة التعددية: الموقف الإجمالي كما شرحه الكاتب، فهذا صحيح، فالإسلام لا ينفي وجودَ شيءٍ من الحق لدى أهل الكتاب السابقين، ومن ثَمَّ يعتبرهم أقرب من الكفار الوثنيين الذين لا كتابَ لهم، ويرتِّب على ذلك كثيرًا من الأحكام. وقد قال المؤلف نفسه هنا إن القرآن تبنّى «موقفًا إجماليًا» من أصحاب الديانات السابقة، فإن خالفَ ذلك كان تناقضًا. (المترجمان).

مَنَاةُ، كَمَا كَانَتْ الأَشْرَافُ يَصْنَعُونَ، تَتَّخِذُهُ إِلَهًا تُعَظِّمُهُ وَتُطَهِّرُهُ»[22].

ولم يكن عمرو بن الجموح وحده، فكان هناك كذلك نَبْتَل بن الحارث، و«كَانَ رَجُلًا جَسِيمًا أَذْلَمَ ثَائِرَ شَعْرِ الرَّأْسِ أَحْمَرَ، الْعَيْنَيْنِ أَسْفَعَ الْخَدَّيْنِ، وَكَانَ يَأْتِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَحَدَّثُ إِلَيْهِ فَيَسْمَعُ مِنْهُ، ثُمَّ يَنْقُلُ حَدِيثَهُ إِلَى الْمُنَافِقِينَ»، وقال عن الرسول: «إِنَّمَا مُحَمَّدٌ أُذُنٌ، مَنْ حَدَّثَهُ شَيْئًا صَدَّقَهُ»[23].

لم يُقدِّم النبيُّ مُحمَّد ﷺ أيّةَ تنازُلاتٍ عَقَدية للوثنيين حتى في ظلِّ سَعْيِه لصناعة روابط اجتماعية محترمة معهم، فالقُرآن واضح حيث جاء في سورة آل عمران: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عِمـران: 85]. مرة أخرى، تدُل كلمة الإسلام على التوحيد الخالص على دين إبراهيم بشكل عام، وليس على الدين الذي جاء به النبيُّ مُحمَّد بالتحديد*. بالرغم من ذلك، أبدى النبي استعدادًا لإيجاد اتفاقات سياسية مع المشركين غير المحاربين.

استمرّ بعضُ أفراد الخزرج على دينهم الوثني وعبادة الآلهة المحلية، وآخرون كان إسلامُهم سطحيًّا، بل وبلغ الأمرُ ببعضهم الندم على قَبول الإسلام من الأساس، ومنهم عبد الله بن أُبيّ الذي قاد طائفةً من الخزرج في المدينة وكان رجلًا ذا مكانة في قومه وكان قريبًا من تولّي رئاسة قبيلته وقتَ عَقْدِ المدينة اتفاقَها

* إنّ للإسلام إطلاقين، الأول: إطلاق عام، ومعناه الخضوع الكوني لله، وهذا يُطلق على المؤمن والكافر، وحتى على الجمادات، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 83]. والثاني: إطلاق ديني اختياري، ويراد به التوحيد، ومنها الآية التي ذكرها المؤلف، وهذا دينُ جميع الرسل، وقد وصف القرآن جميعَ الرسل بالمسلمين، ومنه دين محمدٍ صلى الله عليه وسلم، ولكن لا يجوز لمن يؤمن بالرسل أن يفرق بينهم، قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: 285]، وقال: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 84]، فالذي يكفر ببعض الرسل ويؤمن ببعض، ليس مسلمًا من المنظور الإسلامي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: 150-151]، ومن ثَمَّ فمن لم يؤمن بمحمد بعد بعثته فليس بمسلم وفق نص هذه الآية، وذلك فضلًا عمّا جاء به الإسلام من نصوص خاصة توجب الإيمان بالبعثة المحمدية والالتزام بشريعتها، وإلا لا يُعد الإنسان مؤمنًا مسلمًا. (المترجمان).

مع النبي مُحمَّد ﷺ، الاتفاق الذي كان سببًا في تعطيل طُمُوحه للرئاسة مما أصابه بغُصَّةٍ تجاه الرسول[24]. ويقال إنه قاد جماعةً من أصحاب الإيمان الضعيف والذين يسميهم القرآن بالمنافقين، وهم الذين كانوا يعتقدون أن الاختلاف مع النبي مُحمَّد ﷺ أمرٌ مشروع.

كذلك واجه الرسولُ صعوباتٍ مع جماعة أخرى، وهُم العشائر المعروفة في المدينة باسم أوس مناة والذين لم يدخلوا الإسلامَ إلا بعد خمس سنوات من الهجرة، أي عام (627م). ذكر أحدُهم قصةَ أبي قيس بن الأسلت، وكان رئيسًا لهذا الفرع من الأوس قائلًا: «فتأخّر إسلامُه إلى أن مضى يوم الخندق. وتأخّر إسلام جمهور بني خطمة، وهم بنو جشم بن مالك بن الأوس، وإسلام جمهور بنى واقف، وهم بنو امرئ القيس بن مالك بن الأوس، وإسلام أوس الله، وهم هؤلاء البطون؛ وهم من ولد مُرَّة بن مالك بن الأوس، إلا أن بني السّلم بن امرئ القيس كانوا حُلفاء بني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس»[25].

قبل هجرة مُحمَّد ﷺ استبدلت عشائرُ أوس مناة اسمها ليصبح أوس الله مقايضين بذلك اسم إلهة القدر باسم الإله الأعلى. تقول بعضُ المصادر إن ابن الأسلت درَس اليهودية لكن رفضها في النهاية، ثم قضى فترةً في دمشق ودخل في نقاشاتٍ مع الرهبان المسيحيين لكنه لم يعتنقها. بعدها عاد وأعلن أنه على دين إبراهيم ورفض جميعَ الآلهة إلا الله، ورفض أكْلَ ما يُقدَّم قُربانًا لغير الله. ويزعُم البعض أنه تدخَّل لإنهاء الحرب وإرساء السلام أثناء حرب بُعاث بين الأوس والخزرج. لكنّ المتأخّرين من كُتّاب التراث يقولون إنه كان المُتسبِّبَ في رفْض عشيرة أوس الله الدخولَ في دين مُحمَّد ﷺ. ومن بين الشخصيات الأخرى البارزة من أوس الله، نجد أبا عامر والذي كان زعيمًا ذا شأنٍ في المدينة قبل بعثة الرسول. وقد كان حنفيًّا أو وثنيًّا موحِّدًا، وجرَّب الرهبانية التزهُّدية، وهذا سببُ شُهرته باسم «الراهب». يقول البعض إنه بعد هجرة عام (622م) بفترةٍ وجيزة دخل في خلافاتٍ مع النبي مُحمَّد ﷺ حول التوحيد على دين إبراهيم واتهمه بأنه لا يمارسه على النحو الصحيح[26].

جاء أبو عامر الراهب إلى الرسول وساءَلَهُ في دينه. فقال مُحمَّد ﷺ: «جِئْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ دِينِ إِبْرَاهِيمَ»، فقال أبو عامر: «أنا عَلَيْهَا»، فقال الرسول: «إِنَّكَ لَسْتَ عَلَيْهَا»، فرد أبو عامر: «بلى عليها، إنك أدخلتَ يا محمّدٍ في الحنيفية ما ليس منها»، فقال رسول الله: «مَا فَعَلْتُ، وَلَكِنِّي جِئْتُ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً»، فاحتدَّ أبو عامر على رسول الله قائلًا: «الكاذبُ أماته الله طريدًا وحيدًا غريبًا».

نستنتج من تلك الأحداث أن الأوس اتجهوا إلى عبادةٍ وثنية توحيدية، لأنّ كتب التقليد التاريخي ذكرت أن أكبر شخصيتين حنيفيتين في المدينة كانت لهما مكانةٌ كبيرة لدى الأوس بل ودفع أحدُهم الأوس إلى تأسيس أوس الله. كلاهما أمضى فترةً في دمشق، وربما تمكنًا من مقابلة بعض أفراد جماعة «الذين يتقون الله» الوثنية والتي ربما استقطبت بعضَ العرب. ثم بدأت السوَرُ المدنية فجأة تتحدث عن جماعة أخرى من الموحدين هم الصابئون، الذين لم يَرِد ذِكْرُهم في كثيرٍ من كتب التاريخ الإسلامية المتأخرة. لكن مؤخرًا أرجع بعضُ الباحثين جذر الكلمة إلى الأصل اليوناني لكلمة «الذين يتقون الله»، وهم جماعة وثنية موحِّدة[27]. وقد جعلت حداثةُ عهد الإصلاح العقدي التوحيدي لدى الأوس رسالةَ مُحَمَّد أقلَّ جاذبية بالنسبة لهُم، حيث كانت جماعة الذين يتقون الله متأثرةً بالكتاب المقدس، وربما كان لديهم بعضُ فُصُولٍ من المزامير اليونانية والآرامية من دمشق، ومن الوارد أن القُرآن كان يضمُّهم تحت عبارة «أهل الكتاب». كما أنّ لدينا ما يدل على أن بعض شركاء أبي عامر الراهب في العقيدة، كانوا أقلَّ تعصُّبًا منه وقرّرُوا البقاءَ في المدينة وأسسوا معبدًا للصابئين فيها، لكن القرآن أدانهم بعد ذلك لعداوتهم لمحمَّد ﷺ وحثَّ المؤمنين على تحاشيهم[28].

احتدم الخلافُ بين أبي عامر وأتباعه من الأوس وبين النبيِّ محمَّد ﷺ حتى إنّ بعض كُتَّاب السيرة تحدَّثوا عن دخولهم في هجرة عكسية من المدينة إلى مكة حيث تحالفوا هناك مع المشركين القُرشيين ضده وأَعَدُّوا لغزو المدينة.

في بدايات العَقْد الثاني من القرن السادس، دخل النبيُّ مُحمَّد ﷺ في مفاوضات لعقد معاهدة بين رؤساء العشائر لصياغة دستور للمدينة بينهم وبين

المهاجرين، وثمان عشائر من الأنصار، ويهود تلك العشائر، وقبيلة ربما كانت مسيحية. أسفرت تلك المحادثات عن وثيقة مشهورة هي «صحيفة المدينة»، وهناك إجماع على أنَّ النصَّ المتداوَل بين الباحثين هو نصُّها الأصلي[29].

كان جميعُ المؤمنين وجميعُ الموقِّعين على اختلافِ مِلَلِهم مُلْزمين بجميع بنود الاتفاق. وقد أمَّل النبيُّ محمَّد في تكاتُف جميع الأطراف الموقِّعة ضد الهجمات الحربية القادمة من قريش: «وأنَّ بينهم النصرَ على من دَهَم يثرب». كما يحرِّم النصُّ على الموقِّعين من المشركين عَقْدَ أيّ تحالُفات أو إقامة علاقات مع مشركي مكّة[30]. نستنتج من هذا أنَّ بعض الأطراف الداخلة في المعاهدة استمرُّوا على دينهم الوثني، وآخرين ظلُّوا على مسيحيتهم، مما يجعل هذه الصحيفة تضُمُّ أطرافًا من كافة العقائد الكُبرى في المدينة باستثناء أوس الله، وأي خلاف أو شِجار بين الداخلين في هذا العقد فإنَّ مردَّه إلى مُحمَّد ﷺ، المسؤول الوحيد عن الحُكْم في النزاعات.

أسَّسَت تلك الصحيفةُ الدستورية لفدراليةٍ قَبَلِيَّةٍ بين مختلف قبائل المدينة، وجعلت الخزرج والأوس مسؤولين عن دفْع دِيَة القَتْل على مستوى العشيرة حال ارتكب أحدُ أفرادهم جريمة، والمهاجرين يدفعون الدِّيَةَ إذا ارتكب أحدُهم جريمةً أو الفدية حال تعرُّض أحد أفرادهم للأسر. يوعز هذا البندُ من صحيفة المدينة إلى أنَّ أهل المدينة لم يرغبوا في دفع الفدية حال أَسْر مشركي مكة أفرادًا من المهاجرين. كما تحرِّم الصحيفةُ على المهاجرين التحالُفَ مع أي عشيرة ضد المؤمنين. وأنَّ الموقِّعين اليهود لا يُظلَمون، ولهم ما لغيرهم وعليهم ما على غيرهم. ولا يدخُل المؤمنون في حِلْفٍ مع الأعداء. وأنَّ اليهودَ الذين يقاتلون مع المؤمنين عليهم الإنفاق على قتالهم وعلى المؤمنين نفقَتُهم. اليهود في حِلْفٍ مع الخزرج والأوس، وجميع هؤلاء اليهود «أُمَّةٌ مع المؤمنين (لليهود دينهم وللمؤمنين دينُهم)». مجددًا، تدُلُّ تلك الخطوة على أنَّ هدف مُحمَّد هو التأسيس لمجتمع يشمل جميعَ الموحِّدين، يحافظ كلُّ أتباع دين فيه على دينهم وطقوسهم وشعائرهم. كما تضمن بنود الصحيفة ليهودِها حمايةَ القانون والتسامح الديني[31]، «وأنَّ بينهم النَّصرَ على مَنْ حارب أهل هذه الصحيفة».

أكَّدَت كثيرٌ مِن تواريخ الإسلام احتفاظَ اليهود بدينهم، وهو الحقّ المكفول

لهم بموجب الصحيفة. ذكر ابن هشام أنّ أبا صلوبا الفطيوني جاء الرسولَ وقال له: «يَا مُحَمَّدُ، مَا جِئْتَنَا بِشَيْءٍ نَعْرِفُهُ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ آيَةٍ فَنَتَّبِعَكَ لَهَا»، وقال زيد بن اللصيت اليهودي القَيْنُقاعي عندما ضلّت ناقة النبي: «يَزْعُمُ مُحَمَّدٌ أَنَّهُ يَأْتِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَيْنَ نَاقَتُهُ!»(32).

والظاهر أن صحيفة مُحمَّد ﷺ ضمّت كذلك جماعةً مسيحيةً واحدة وهُم بنو جفنة من قبيلة ثَعلَبة، ومن ثعلبة يهودٌ دخلوا في الصحيفة أيضًا. كان آل جفنة هم قادة المسيحية العربية بالنسبة للرومان في وسط وشرق سوريا وذلك قبل تمزُّق مُلكهم في العقد الثامن من القرن السادس(33).

أعلنت الصحيفةُ أنّ تلك المجموعاتِ المختلفةَ أصبحت أُمّةً واحدة بموجب اتفاقية الدفاع المشترك مع مُحمَّد ﷺ ضد مكّة المحاربة. لقد كان إطلاق أسماء مثل أُمّة أو عِرق على الجماعات الدينية شائعًا في العصور القديمة المتأخرة، بمن فيهم المسيحيون الذين كان يُطلَق عليهم «العِرْق الثالث» مِن قِبَل الوثنيين واليهود. كان النبي مُحمَّد ﷺ يبني أُمّتَيْن: الأولى ضيِّقة تضُمُّ جميعَ المؤمنين الذين حسُن إسلامهم والمسلمين بشكل عام، وأخرى واسعة عبارة عن اتحاد ديني مع أصحاب الديانات التوحيدية الأخرى. ومن المُرجح أنه كان ينظُر للأُمّة الثانية بوصفها أُمّة إبراهيم. ومثل بولس الرسول، ينظُر القُرآن إلى إبراهيم باعتباره سلَفًا أكبرَ للإيمان الخالص بشكل عام وليس أبًا لليهود وحدهم (في الرسالة إلى غلاطية (3: 17) حيث قال إن إبراهيم الذي عاش قبل موسى بأربعمائة وثلاثين عامًا جاء بالناموس؛ وكرر الأمر نفسَه في الرسالة إلى رومية (4: 9- 11))(34).

نجد الآيةَ الخامسة من سورة المائدة تُبرِز الأصلَ الإبراهيمي المشترك الذي يسوّغ للمؤمنين الزواجَ من اليهود والنصارى والأكل من طعامهم. غالبًا ما يُميِّز علماء الاجتماع المعاصرين الجماعاتِ العرقيةَ وفقًا لممارسات الزواج الداخلي، بمعنى تفضيلهم الزواج من الجماعة العرقية نفسِها. فعلى النقيض من الشرع الإسلامي، فإن القانون المسيحي الروماني يحرِّم على المسيحيين الزواج من اليهود، وعقوبة انتهاك ذلك القانون هي الإعدام، كما انتقدت السلطاتُ المسيحية

أكلِ طعام اليهود واعتبرته «مُخزياً ونجِسًا». (كما أنَّ أغلب الحاخامات لم يُعيروا مسألة الاختلاط الاجتماعي والزواج من المسيحيين أيَّ اهتمام في المقابل) لكن الشرع القرآني كان مظلةً شاملة تجمع العِرْقَ الإبراهيمي تحت راية واحدة[35].

يختلف دستورُ المدينة تمامًا عن قوانين روما المسيحية في القرن السابع. فهو يُقدِّم رؤيةً لمجتمع تعدُّدي غير قائم على العقيدة، أساسه الولاء الاجتماعي، وضمان الأمن، والأعراف القَبَلِية للقضاء في الجرائم المختلفة. كما أسَّس لالتزام الجميع بالسلوكيات السِّلمية في مدينة النبي. ويمكننا أن نرى بوضوح شديد أن غاية تلك السياسات هي إرساء الوحدة والتكاتُف في مواجهة الهجمات المكيّة المتوقعة.

رغم انشغال النبيّ مُحمَّد ﷺ بصياغة إطارٍ تشريعي مُلائم للمجتمع التعدُّدي الذي أسَّسه في المدينة، لكنه لم ينسَ مهمةَ الحفاظ على وحدة جماعة المسلمين الآخذة في التنامي. ذكر القُرآنُ نشوبَ صراعاتٍ بين المؤمنين في المدينة، ووردت بعضُ تلك الوقائع في كُتب التاريخ الإسلامي، ومن بينها حرب وشيكة بين المسلمين من الأوس والخزرج أو الأنصار. ولهاتيْن القبيلتين تاريخٌ قديم مع الحروب القَبَلية، فقد كان الأوس يرفضون الصلاة خلف إمام من الخزرج والعكس، ولهذا كان يَؤُمّهم في الصلاة أحدُ المهاجرين كطرفٍ مُحايِد[36].

وقد ذكر ابن هشام قصّةَ الأشعث بن قيس، وهو مُشرِكٌ مُتعصِّبٌ، وكان يخشى تعاظُمَ نفوذِ النبي ومُجتمع المؤمنين على نحو يُهدِّد نفوذَه وقومَه في المدينة[37]. يدعونا ابن هشام إلى تصوُّر الأحداث التالية: لجأ الأشعث إلى حيلة خبيثة حيث أرسَل مبعوثين له عند تجمُّعات المؤمنين وجعلهم يتلون أشعارًا من زمن حرب بُعاث.

حينها نشَب شجارٌ بين الناس وقام رجلان هُما أوس بن قيظيّ الخزرجي وجبار بن صخر وتقاولا تطاوُلًا حتى بلغ بأحدهما أن قال: «لو شئتم رددناها الآن جَذَعةً!»، فغضب الفريقان وقالوا: «قد فعلنا! موعدُكُم الظاهرة، الظاهرةُ الحُرّة – السلاح السلاح». وتجهَّزت القبيلتان للحرب.

وصلت أخبارُ القتال الوشيك إلى النبي مُحمَّد فأسرع إلى مكانٍ تجمُّعهم ووقف أمام الرجال الغاضبين وخطب فيهم خُطبةً تحمل كثيرًا من الشفقة والرحمة ودعاهم إلى الاتحاد والتآلف استند فيها إلى الآية (103) من سورة آل عمران: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [آل عِمران: 103] فما كان منهم إلّا أنْ تعانقوا وتصافوا بعد خُطبة الرسول فيهم.

وبعيداً عن الروايات المختَلِفة لتلك القصة، يؤكد القُرآن أنَّ مجتمع المدينة تعرض لهزّات أحدثت تصدُّعاتٍ في بنائه وأنّ الرسول جاهد لرَأْبِها، وهكذا أصبحت عبارةُ «وألَّف بين قلوبكم» حَجَرَ أساسٍ في السياسة الدينية للمسلمين بشكل عامٍّ فيما بعد.

في المجتمع الإسلامي أصبحت المحافَظَةُ على وحدته أكثر صعوبة، وقد شغلت هذه المسألةُ حيزًا كبيرًا من تفكير النبي مُحمَّد ﷺ. وقد عبر القُرآن عن هذا من خلال تحذيره المؤمنين من السقوط في هاوية الصراعات الطائفية التي سقط فيها اليهود والنصارى قبلهم: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عِمران: 105][38]. يبدو أنَّ سبب نزول هذه الآية أنّ بعض أتباع مُحمَّد ﷺ ابتعدوا في وقتٍ ما لكنهم تابوا بعد ذلك وعادوا للصلاة مع النبي مُحمَّد ﷺ والمؤمنين، وتقول عنهم الآية (52) من سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: 52]. على نحو مثيرٍ للإعجاب نجد القُرآنَ يمنع الرسول من إقصائهم من جماعة المؤمنين أو محاسبتهم ما داموا قد تابوا وأصلحوا، وفي الآية (54) من السورة نفسها يوجّه القرآن مُحمَّدًا ﷺ لكيفية التعامُل مع هؤلاء المؤمنين النادمين: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام: 54].

لم يكُن الدخولُ الجماعي للناس في المدينة في الإسلام إلا لتقليد الجماعة، ولهذا كان هناك تفاوُتٌ واضح في درجات المعرفة بالإسلام والالتزام به. الحديث

عن «المؤمنين» أو «المسلمين» بطريقة تدُل على وحدة طريقتهم في العبادة يُخالف كُلَّ شيء نعرفه عن العصور القديمة المتأخرة[39]. تُميِّز سورة الحجرات بشكلٍ واضح بين المؤمنين والمسلمين في الآية (14) فكلمة «مسلمين» تدُلّ على أشخاصٍ على معرفة قليلة بالقرآن وبالنبي يُشبهون طلبة التعليم المسيحي الذين يتلقون العلم الديني انتظاراً لتعميدهم، وأقرب من يمكن وَضْعُهم في هذه الفئة هُم الأعراب.

كذلك تختلف درجةُ الالتزام من فرد لآخر. وضريبة خلط الروحيات بالنفوذ السياسي هي السقوط في النفاق، وقد ظهرت هذه المشكلةُ في المدينة مثلما ظهرت في روما في أعقاب تحولها للمسيحية على يد قسطنطين قبل ذلك بقرون. وقد كتب عن هذا يوسابيوس مدَّاح الإمبراطور قائلًا: «النفاق المخزي لمن تسللوا إلى المسيحية واكتسبوا اسمَ وصِفَةَ المسيحي» فقط لتحقيق المكاسب[40]. وقد تحدَّث القرآن عن وجود هؤلاء في المدينة: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النِّساء: 142].

مثَّل وُجودُ فصيلٍ غير أَهْلٍ للثقة في وقت كان المشركون فيه يتجهّزون للحرب؛ تهديدًا لنجاح بعثة النبي مُحمَّد ﷺ ووضعها في خطر شديد. في أكتوبر من عام (623م)، قدِم فارسٌ شجاع من مكة اسمه كرز بن جابر الفهري ويروى أنه مكث في المراعي المحيطة بالمدينة مع رجاله، وبحلول الفجر كانوا قد ثمِلوا من شُرب النبيذ مما جعلهم يتعطشون للكرّ والفرّ والقتل فانطلقوا بدوابهم وكأنهم فهود مفترسة حتى بلغوا أطراف المدينة ولاقوا رجالاً آمنين فقاتلوهم وقتلوهم، فلما بلغ ذلك مُحمَّد ﷺ ورجاله خرجوا خلفهم وطاردوهم حتى آبار بدرٍ بين المدينة ومكة، لكن كُرز نجح في الفرار منهم، وكانت تلك الحادثة سببًا في إدراك مجتمع المؤمنين حاجتهم المُلحة للاتحاد في مواجهة عدوان مكة[41].

نجد في القُرآن ما يدلّ على أنّ الوثنيين المكيين بخلاف إغارتهم على مراعي المدينة لسلب الأغنام، كانوا يتربّصون بأطراف المدينة بحثًا عن مجموعات صغيرة من المؤمنين لاختطافهم والعودة بهم إلى مكة لإعادتهم إلى دين الوثنية. في أغسطس عام (623م)، أي بعد عام من مُكْثه في المدينة، خرج مُحمَّد ﷺ بصحبة زوج ابنته المستقبلي علي بن أبي طالب وبعض المهاجرين، وعبروا طريقًا جبليًّا يعرفه بنو النجّار الخَزْرَجيُّون أقارب الرسول، ثُم واصلوا طريقَهم عبر وديان سوداء

لامعة ذات رمال بُركانية داكنة حتى بلغوا صحراء الخبر الجدباء، وهناك باتوا ليلتهم تحت شجرة السلط الوحيدة الموجودة بالمكان، وأوقدوا النار على آنيتهم وجمعوا الماء من نبع مشيرب القريب. عند الفجر قاموا للصلاة وكان الحرم القدسي لا يزال قِبْلَتهم حتى تلك اللحظة، لكن سرعان ما تبدلت قبلتهم تجاه مكة، وكان ذلك بمثابة إعلان لاستقلالِ دينِ مُحمَّد ﷺ. بعد سَيْرٍ طويل، وصلوا إلى منطقة الأبواء، وهناك مرُّوا على قبيلة وثنية هم بنو ضمرة ونجحوا في عقد اتفاق معهم. وفي طريق العودة إلى المدينة، نجح المؤمنين في تجنُّب القتال مع القبائل الرعوية[42]. أصرّ بعضُ المتأخرين من مؤرِّخي الإسلام على أن تلك الرحلات الاستكشافية التي قام بها الرسول للمناطق المحيطة بالمدينة كانت عبارة عن غزوات، إلا أنه على الأقل في أوَّلِ ستة منها لم يحدث أيّ قتال، وكانت على الأرجح رحلاتٍ للبحث عن حُلَفاء في المناطق الزراعية.

يؤكد القُرآنُ أنَّ القبائل الوثنية عقدت اتفاقاتٍ سياسيةً مع النبي مُحمَّد ﷺ. كما تناول القُرآنُ خَرْقَ بعضِهم لتلك المعاهدات: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 55-56][43]. لم يُوصَفوا بأنهم شر الناس عند الله بسبب دينهم الوثني، لكن بسبب نقضهم العهد وخيانتهم.

يقال إنه في إحدى تلك الحملات أرسل الرسولُ أحدَ المهاجرين وهو عبيدة بن الحارث على رأس 60 رجلًا من المهاجرين على ماء يقال لها الأحياء، وهناك قابلوا عُصْبَةً من قريش يقودهم ابن أبي جهل، لكنهم نجحوا في تفادي القتال. نجح اثنان من المؤمنين اللذين كانا بصحبة المشركين في الفرار ووصلا إلى عبيدة. يقول الطبري في تاريخه إن هذين الرجلين كان قد أُرسِلا من قِبَل رسول الله إلى مكة لمحاولة الوصول إلى اتفاق مع المشركين، لكنّ المشركين أسروهما ومن وقتها وهم بصحبة المشركين حتى فروا في تلك الواقعة.

كان مجتمعُ المدينة يواجه باستمرارٍ أزمةً في كيفية التعامُل مع المؤمنين الذين يُختطفون مِن قِبَل قريش ويُخرَجون من دينهم. لكن القُرآن وجّه المؤمنين لكيفية التعامُل في تلك الحالة في سورة النحل: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا فُتِنُوا۟ ثُمَّ جَـٰهَدُوا۟ وَصَبَرُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النّحل: 110].

إذا كان دستور المدينة يجسّد الميثاقَ السياسي للسلام والوحدة الذي أراده مُحمَّد، فإن مفهوم الناجين لديه، والذي يشمل المستقيمين من كافة التقاليد الدينية التوحيدية يُجسِّد تصوُّرَه للإطار اللاهوتي للتوافق المحليّ. ومثلما قدَّم القُرآنُ العالَمَ الآخر بوصفه نموذجًا لمجتمع السَّلام، تعهَّد القُرآن بالجنَّة للمؤمنين، واليهود، والنصارى، والصابئين (الوثنيين الموحدين)*، وكان هذا بمثابة إعلان لوحدتهم السياسية. ينظر القرآنُ إلى تنوُّع الأديان باعتباره أمرًا يحدث بإرادة إلهية: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هُود: 118](44).

يضع القرآنُ أتباعَ الديانات التوحيدية الأخرى في الفئة المتاح لها الخلاص ودخول الجنَّة. فتقول الآية (62) من سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البَقَرَة: 62].

تتحدَّث الآياتُ بوضوحٍ عن اليهود والنصارى والصابئين الذين لم يُبدِّلوا دينَهم إلى الإسلام وفقًا لتفسير بعضٍ من أوائل المفسرين**، أما أتباع محمَّد ﷺ فقد

* تفسير الصابئة بالوثنيين الموحدين تناقض بحسب التصور الإسلامي، كما أنه ليس في القرآن وعدٌ بالجنة للوثنيين مطلقًا، فالوثنيون مشركون بالضرورة لأنهم اتخذوا الأوثان مع الله، والآية الوحيدة التي ورد فيها ذكر المشركين في سياق مشابه لم تعدهم بالجنة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]. أما ما يتعلق بوعد جميع الأصناف المذكورة بالجنة، فقد سبق التعليق على ذلك فيما يتعلق بوصف الإسلام بالتعددية، فالإسلام تضمَّن نصوصًا صريحة في إكفار اليهود والنصارى وضمان النار لهم، والآية المذكورة ونظائرها هي في المؤمنين الموحدين من أرباب هذه الأديان قبل البعثة المحمدية، أما بعدها فإن من يكفر بالنبي لا يعتبر مؤمنًا ولا مستحقًّا للجنة. (المترجمان).

** الوارد عن السلف في تفسير الآية، بحسب الطبري الذي أحال إليه المؤلف في الهامش، إما أنهم أهل الكتاب الذي آمنوا بمحمد بعد بعثته، وهذا قول الأكثر واختاره الطبري، وإما أنهم الذين بقوا على دينهم ثم نُسخ ذلك بآية: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، وهذا مروي عن ابن عباس فقط. فليس من أقوال مفسري السلف أن من أهل الكتاب من يدرك محمدًا ويبقى على دينه ويكفر بالنبي صلى الله عليه وسلم ويكون موعودًا بالجنة. (المترجمان).

ذُكروا بشكل منفصل بعبارة (الذين آمنوا). فالخلاص وفقًا للقرآن يقتضي الإيمان بالبعث وباليوم الآخر، وهي نفس مقتضيات الإيمان الأساسية التي فرضها الإمبراطور جستنيان على يهود الإمبراطورية الرومانية(45).

يمكن أن يتحدّث القرآنُ عن تقاليد روحية مختلفة، جزئيًّا لأن كلمة دين ذات الأصل الفارسي، يمكن أن تُشير إلى إيمان واحد صالح بين عقائد كثيرة مختلفة. وكان للمسيحيين الناطقين باليونانية في تلك الفترة عباراتهم الخاصة للدلالة على الأديان، لكنها كانت عباراتٍ مطاطةً مثل التقوى أو العبادة أو الهرطقة أو الفسوق. لكن إيجاد مصطلح واحد يشمل مجموعة مختلفة من الطرق الروحية الصالحة كان سَبْقًا للقرآن، حيث تناول فئة متعددة من «الأديان العالمية» المتناظرة(46).

تذكُر كُتُبُ التراث أنّ الرسول عامَل طوائفَ كثيرةً بمبدأ المساواة ومنهم المسيحيون الذين رفضوا الدخولَ في الإسلام. كما يتحدث ابن هشام عن جماعاتٍ من المسيحيين العرب الذين دخلوا في جدالاتٍ مع الرسول في عشرينيّات القرن السابع(47). يمكن أن نتخيَّل مجموعةً من أتباع المسيح يرتدون ملابسَ مزخرفة وصُلبانًا لامعة يدخلون على الرسول بعد صلاة العصر في مسجده في المدينة، ثم يجري اصطحابُهم إلى المبنى الحجري الصلب وإجلاسهم تحت المظلّة التي تقي المصلين شمسَ الجزيرة العربية الحارقة، وهناك جلس القَسَّان عبد المسيح والأيهم وخاضا حوارًا مع النبيّ مُحمَّد ﷺ في أمور الدين، وكتب ابن هشام:

«فَلَمَّا كَلَّمَهُ الْحَبْرَانِ، قَالَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَسْلِمَا، قَالَا: قَدْ أَسْلَمْنَا، قَالَ: إِنَّكُمَا لَمْ تُسْلِمَا (فَأَسْلِمَا)، قَالَا: بَلَى، قَدْ أَسْلَمْنَا قَبْلَكَ، قَالَ: كَذَبْتُمَا، يَمْنَعُكُمَا مِنْ الْإِسْلَام دُعَاؤُكُمَا للَّه وَلَدًا، وَعِبَادَتُكُمَا الصَّلِيبَ، وَأَكْلُكُمَا الْخِنْزِيرَ، قَالَا: فَمَنْ أَبُوهُ يَا مُحَمَّدُ؟ فَصَمَتَ عَنْهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُجِبْهُمَا!».

وضع الكهنةُ النبيَّ في موقف صعب بسؤالهم الذكي، فالقُرآن يُنكر أُبوةَ الله لكنه يُثبت الولادةَ العُذريّة للسيد المسيح. وتشير الروايةُ إلى استغلالهما لهذه النقطة التي تبدو وكأنها تحمِل تناقُضًا، لكن الجواب بالطبع أنّ القُرآن لا ينظر إلى الله باعتباره أبًا، بل بوصفه خالقَ كلِّ شيء وكل البشر بما فيهم المسيح بأمره: «كُن».

تشاور القسّان فيما بينهما وتناقشا حتى احتدّ نقاشهما، وفي النهاية قررا رفض دعوة مُحمَّد ﷺ. ويُقال إنّ الرسول عرض عليهم إنهاء الخلاف بدعوتهم إلى الابتهال إلى الله معه بأن يجعل لعنته على الكاذب منهم[48].

لكن رئيسهم عبد المسيح حذّر أتباعه من هذا، وأراد ابن هشام ضمنيًا أن يقول إنه خاف خسارة هذه المواجهة، فناشد رفاقه: «فإنْ كُنْتُمْ قدْ أبَيْتُمْ إلّا إلْفَ دِينِكُمْ، وَالْإِقَامَةَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْقَوْلِ فِي صَاحِبِكُمْ، فوادِعُوا الرَّجلَ، ثمّ انْصَرِفُوا إِلَى بِلَادِكُمْ».

تقول الآية (46) من سورة العنكبوت: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46]. وتشير هذهِ الآياتُ إلى حدوث نقاشات هادئة ودمِثة بين مُحمَّد ﷺ وأفراد المجتمعات الدينية الأخرى.

يرى القُرآنُ أنَّ إصرارَهم على رَفْض الرسالة الجديدة أمر مؤسِف، لكنه يواصل الإصرارَ على أهلية المسيحيين للنجاة، كما يتحدث عن وعدٍ من الله للمسيح يخُص مستقبلَ أُمّته النصرانية: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوۡقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ﴾ [آل عِمرَان: 55]، لكن مع احتفاظ القُرآن بالتمييز بين الذين اتبعوا المسيح من أهل الكتب والملعونين منهم.

لم يكُن التسامُح الدينيُّ شائعًا في أوائل القرن السابع. فأغلب الجماعات الدينية كانت تؤمن بأن أتباع الأديان الأخرى محكومٌ عليهم بالجحيم. مثلاً، كان الزرادشت يُسمُّون شريعتهم الدين الصالح ويشيرون إلى الموروثات الدينية الأخرى باسم الدين الفاسد. وثمّة ساساني متأخّر يروي قصة العالم الزرادشتي داناغ الذي تساءل بكثير من الحيرة: «بما أن الدين الإلهي (يقصد الزرادشتية) صحيحٌ، لماذا توجد إذن أديان كثيرة وأفكار متباينة عن نشأة الكون بين الناس»[49].

أما بالنسبة للمسيحية، فهناك نصٌّ رومانيّ كُتِب بغرض تحويل اليهود إلى المسيحية، ويحذر من أنّ مع المجيء الثاني للمسيح، فإنَّ كل من رفض الإيمان به سيخلُد في عذاب أبدي. مع حلول القرن الثالث، بدأ بعضُ اللاهوتيين المسيحين البارزين مثل أوريجانوس في طرح مبدأ التفرُّديّة الدينية القائل: «خارج الكنيسة، لا

يوجد خلاص، وقد تبنّى المسيحيون هذا المبدأ على نطاق واسع[50]. دافع بعض المسيحيين عن بعض صِيَغ الإجماليّة الدينية التي تقول بأنهم على الحق الخالص، مع وجود نصيبٍ من الحقّ لدى الآخرين. وقد تبنّى المُفكّر المسيحي المُبكّر الشهيد جاستن موقفًا إجماليًا إلى حدٍّ ما في رده على الوثنيين الذين أدانوا قسوةَ المسيحيين بسبب وضعهم كُلّ من وُلِد قبل المسيح في النار. فقد كتب جاستن أن المسيح هو الكلمة أو الأقنوم، وهو أساس المنطق الكوني: «الذي كان كُلُّ جنسٍ من البشر شريكًا فيه، وأولئك الذين عاشوا حياة العقل هم مسيحيون». وقد دخل في هذا التصنيف الفلاسفةُ اليونان مثل سقراط وكذلك النبي إبراهيم، وقال إن مع بعثة المسيح في الأرض: ليس أهلًا للخلاص أيُّ فرد يرفض هذا المبدأ العام للمنطق الكوني[51].

المذاهب الفرديّة التي تبنّاها اليهود والنصارى كانت تُزعِج مُحمَّدًا ﷺ. تقول سورة البقرة: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البَقَرَة: 111-112]. فبوضوحٍ شديد، تُنكِر الآياتُ الفرديّةَ الدينية باعتبارها فكرةً واهية، وتجعل الإسلامَ لله وعملَ الصالحات أساسًا للخلاص.

في موضعٍ لاحق يشكو القُرآن: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البَقَرَة: 135]. تمسَّك مُحمَّدٌ ﷺ بالتعدُّدية الدينية المُرتكِزة على الإيمان الإبراهيمي. ومثل بولس الرسول، يرى القُرآنُ أنّ الخلاص يعتمد على الإيمان والعمل سويًا، وبولس الرسول يعتبر أن إبراهيم هو المثل الأعلى في كلا الأمرين. (رسالة بولس 2: 14-26)[52].

ثم تواصِل سورة البقرة في الآية (138) مُشبِّهةً اتّباعَ مِلَّة إبراهيم بأن يُصبَغَ المرءُ بيد الله صبغةً من أحسن الألوان: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 138]. يتكرر هذا التعبيرُ المجازيُّ في الفلسفة اليونانية، حيث يشبه أفلاطون في كتاب الجمهورية تعليمَ الشباب الفضائل بصبغ الصوف بألوان ثابتة[53].

يؤمن جاستن الشهيد أن الالتزام بتعاليم المسيح الموجودة منذ الأزل هو ما أنقذ الفلاسفةَ اليونانيين وإبراهيم من النار. لكن المفكر اليهودي فيلو السكندري (توفي حوالي 50م) صوَّر إبراهيم بأنه يجمل الكلمة أو الخطاب العاقل بنعمة من الله بقدر امتثاله للتقوى والتوحيد الذي أعلى فضائل الإنسانية[54]، وهو الرأي الذي يتفق القُرآنُ معه بل ويضيف أنّ العيشَ وفقًا للمذهب التوحيدي الإبراهيمي وحده كافٍ للخلاص. لقد ذُكِر إبراهيم في القُرآن باعتباره شخصيةً عالمية وليس مجردَ بانٍ الكعبة، لكن فلسفته وكلامه لا يزالان في طور التفسير والتوضيح لأنها منتج غير كامل. يلاحظ باحثٌ آخر أنّ عبارة «ملة إبراهيم» جاءت في صيغة المفرد، مما يدل على أن القُرآن ينظر لها باعتبارها تقليدًا شاملًا. اليهودية والمسيحية ودين مُحمَّد (وأي إيمان توحيدي) كُلُّها صيغ أفلاطونية مختلفة لِكَلِمَةِ السماء التي خوطب بها البشر. فعلى نقيض إنجيل يوحنا (8: 31- 59) والكُتَّاب المسيحيين مثل جاستن الشهيد، يشمل القرآنُ اليهودَ في الوحدة الإبراهيمية بدلًا من توظيفها لإقصائهم[55].

أكَّد مُحمَّد ﷺ أن كُل جماعة دينية تتعهَّد أمام الله بالتزامين. الأول يتعلق برسولها، فالقرآن يرى أنَّ التزامَ كلِّ أهل دين بشريعتهم كافٍ للخلاص: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: 44]. استخدام القُرآن للزمن الحاضر ليس من قبيل الصدفة هنا، فالتوراة كتابٌ أنزله نفس الرب الذي يخاطب مُحمَّدًا ﷺ ولا يزال يحمل في طيات صفحاته الهُدى والنور. يتذمَّر القُرآن وكذا الكتاب المقدس من عدم التزام اليهود بوصايا موسى بشكل دائم، وخاصة عندما تحولوا لعبادة العجل المصنوع من الذهب المصقول أو عندما ضجروا من الطعام الواحد وانتهاكهم حُرمة يوم السبت لصيد الغذاء[56] .لكن تلك الانتكاسات كانت مرتبطةً بوقتها ولم تمحَ السماتِ المثالية لشعب الله المختار، ويؤكد القُرآن على هذا: ﴿وَمِن قَوۡمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأعراف: 159].

كما تتحدَّث سورة المائدة عن الشريعة التي نزلت بعد شريعة اليهود: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: 46].

وبالإضافة إلى العهد التاريخي لأمَّةِ كُلِّ نبيّ، تتحدث الآية (81) من سورة آل

عمران عن لحظةِ التزمت فيها الأرواحُ الموجودة قبل الحياة الدُنيا بعهْدٍ مع الله. وفي التوراة، ذكر علماءُ الدين العهدَ الذي عُقِد في زمن قديم بأنه مُلزِم لكل نسل الآباء الأوائل للأمم الدينية (الأنبياء). كما ينظُر كُتّاب العهد الجديد إلى العهد باعتباره عامًا يخصُّ الجنسَ البشري بأكمله. أما القُرآن فيقول إنّ الله نادى أُمَّةَ كُلِّ نبيٍّ قبل أن يُخلَقوا وهم لا يزالون أرواحًا لم تنزل إلى الدنيا، ويسألهم إذا كانوا سيُقرّون بكُلِّ رسول جديد سيرسله إليهم، فيردون: «أقررنا»[57].

والتنصُّل من الالتزام الذي تعهَّد به الجميعُ قبل خلقهم في الحياة الدُنيا بالإقرار بجميع الرُسُل يُعدُّ فسوقًا بحسب القُرآن. لا يمكن اعتبارُ التعهُّد بالإيمان بجميع الرسل تعدُّديًا ولا إجماليًا. رفض اليهودُ الاعترافَ بالمسيح ورفض النصارى الإقرارَ بنبوة محمَّد في نقضٍ لهذا العهد، ويشير القُرآنُ إلى أنّ هذا النقض للعهد رغم أنه يضعهم في خانة الفاسقين بل ويحمل شيئًا من الشِّرك إلا أنه ليس خطيئةً عقوبتها الموت، ولا يُنْهِي فرصتَهم في الخلاص إذا التزموا بالعمل الصالح وفقًا لتقاليد إيمانهم.

تتحدث سورة آل عمران في الآية (113) عن وجود تفاوُتٍ بين درجات التزام الناس بالعبادة في كل الأديان: ﴿لَيْسُوا سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عِمرَان: 113]. هؤلاء اليهود والمسيحيون يسعون إلى إثبات صلاحهم ليس فقط بقيام الليل، بل وبالإنفاق في سبيل الله والإيمان بالله وباليوم الآخر. ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: 115]. وقد قال مجاهد بن جبر (642-722م)، أول من يُعرَف أنه كتب تفسيرًا للقرآن؛ إن عبارة «أمة قائمة» تُفيد العموم، مما يشير إلى أن القرآن يتحدث بشكل عام ولا يتحدث عن أمة محمد بالتحديد[59].

تنادي الآية (64) من سورة آل عمران بوحدة جميع الأمم الموحِّدة في الحجاز: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 64]. وقد فسَّر الطبري تلك الآيةَ بأنها تتحدث عن التسامُح الديني بين الجميع، وكأنَّ الآية تُريد أن تقول إن اليهود والنصارى، حتّى لو أصروا على تمسُّكهم بدينهم، فيكفيهم الإقرار بأنَّ أتباع مُحمَّد موحِّدون[60].

لم تكُن النظرةُ القُرآنية الواسعة للخلاص غيرَ مسبوقة في العصور القديمة المتأخرة رغم نُدرة وجود الجماعات الدينية التي ذهبت إلى هذا. تبنّى الأحبار الذين كتبوا التلمودَ البابلي موقفًا إجماليًا يقضي بأن غير اليهود لهم نصيبٌ في الجنّة إذا التزموا بـ وصايا نوح السبعة العامة* للجنس البشري بأسره، في حين أنّ اليهود مُلْزَمون بستمائة وثلاثة عشر تشريعًا أو بعمل الصالحات(61).

يتداخل هذا الموقفُ اليهودي المتمثِّلُ في الإجمالية الخلاصية مع العقيدة القُرآنية لكن مع اختلاف في بعض التفاصيل. كلاهما يحرّم الزنا والقتل والسرقة وسفك الدم. ويُصِرُّ القرآنُ على الإيمان الإيجابي بالله الواحد وبيوم القيامة كشرطيْن أساسييْن حتى بالنسبة للمجتمعات الدينية الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ القوانين الأخلاقية التي جاء بها مُحمَّدٌ أكثر تعقيدًا مقارنةً مع قوانين نوح السبعة. وقد قيل إن هناك آياتٍ في القرآن قريبةٌ من الوصايا العشر التي نزلت على موسى والمؤمنون مُطَالَبون بالالتزام بها(62).

رغم المخاطر الجسيمة التي أحاطت برحلة الهِجْرة إلا أنها اتسمت بالسكينة المستمدَّة من الحضور الإلهي الباعث على الراحة. وبعد تأسيس مجتمع المؤمنين في المدينة، يقول القرآن لهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البَقَرَة: 208]. وبتحويل المدينة إلى حَرَم جديد، كان مُحمَّد ﷺ يسعى إلى إرساء ظلال السكينة التي كانت تُظِل مكّة فيما مضى، وإلى تلافي أي حروب مشابهة لحرب بُعاث.

يقول القُرآن في الآية (103) من سورة آل عمران إن مُحمَّدًا ﷺ اتخذ دورَ

* وصايا نوح السبعة، أو شرائع نوح السبعة، هي بحسب التلمود، سبعة أوامر إلهية أوحى الله بها إلى نوح لكل البشر، وبحسب التلمود أيضًا فإن غير اليهود الذين يتبعون هذه الشرائع النُّوحية السبعة يكونون من الأُمَمِيّين - الأغيار - الصالحين، وينجون في الآخرة. وهذه الوصايا هي تحريم: الوثنية، والقتل، والسرقة، والفجور الجنسي - ستة أنواع محرمة من العلاقات الجنسية -، والتجديف، وأكل لحم حيوان حي، والأمر بإقامة نظام عادل يفرض هذه الشرائع الستة. (المترجمان).

صانع السلام في المدينة، وإنه «ألّف بين قلوب» القبائل من بعد العداوة والقتال. يتبنى القُرآن التعدُّدية فيما يتعلق بالخلاص، والإجمالية فيما يتعلّق بالعقيدة، فالقُرآن يمنح فرصة دخول الجنّة لأتباع الديانات الأخرى، وفي الوقت نفسه ينظر إلى أديانهم باعتبارها مُحرَّفة، وباعتبارها صورةً غير نقية لإيمان إبراهيم ولا يتردَّدُ في توبيخهم على أخطائهم. لكن الله يغفر الذنوبَ جميعًا إلا الشرك.

يجب النظرُ إلى الأديان من ناحية إصرارها على صِحَّةِ عقيدتها، وكذلك من ناحية اتساع رقعة الخلاص داخلها[63]. وكُلُّ بُعْد من هذين البُعدين يمكن تصنيفه بأنه تفرُديٌّ أو إجماليٌّ أو تعدُّديٌّ. المسيحية الرومانية في تلك الحُقبة كانت تفرديّةً بسبب إصرارها على أن عقيدة مجمع خلقدونية هي العقيدة الوحيدة الصحيحة وأنه لا خلاص إلا لأتباعها. على النقيض من ذلك، كان القُرآن إجماليًّا فيما يخص العقيدة (فهو يقول إن معتقداته التوحيدية تفوق معتقدات اليهود والمسيحيين في عصره، لكنهم بالرغم من ذلك لهم نصيبٌ من الحقّ)، وكان تعدُّديًّا فيما يتعلق بالخلاص (حيث يؤكد أن جميع الموحدين سيدخلون الجنة بعد الموت بغضِّ النظر عن أخطائهم العقدية).

تجعلُ تعدُّديةُ القُرآن لعقيدة إبراهيم الوظيفةَ نفسَها لقوانين نوح بالنسبة لليهود. يقول القُرآن ضمنيًّا إن أصحاب المعتقدات الأخرى قد يضمنون طريقًا للخلاص أقل صرامة مقارنة بطريق أتباع مُحمَّد ﷺ. لم تكُن عقيدةُ التثليث مقبولةً سواء في القُرآن أو لدى رجال الدين التلموديين اليهود الذين قالوا إن غير اليهود سيصلون للخلاص إذا التزموا بشرائع نوح السبعة، لكن لم يُقْصِ أيٌّ منهما المسيحيين من «الجنَّة»[64].

قلَّلَ القُرآن من جوهرية صِيَغ العقيدة لصالح إنشاء مجتمع سياسي للموحدين، عرَّفَهُ بعباراتٍ غامضة، بحيث يكون من شأنه أن يواجه الهجمات الخارجية معًا. لقد كان تأسيس مجتمعٍ مسكونيٍّ يضُمُّ أصحابَ الديانات التوحيدية بصورة متناغمة في دولة واحدة في المدينة مهمةً بالغة الصعوبة، لكن التحدي الأكبر كان الخطر القادم من مشركي مكة الذين يخططون ليلًا نهارًا لغزو المدينة للقضاء على الخطر الذي يمثله مُحمَّد ﷺ ودينُه الذي لا يزال في مهده، وربما كانوا يخططون كذلك لجعل الحجاز كله يتَّفق مع تطلُّعات ملك الملوك الإيراني.

الفصل الخامس

الحزب العادلة



يقول المؤرِّخ المُسلِم محمد [بن عبد الأعلى] الصنعاني إن رسول الله في ديسمبر من عام (623م) أرسل عُصبةً من الرجال على رأسهم عبد الله بن جحش لاستطلاع تحرُّكات قريش الذين كانوا يُمشِّطون المناطق المحيطة بالمدينة ومن ثَمّ فقد كانت مراقبتُهم ضروريةً، وقبل المُضي في مهمته أعطاه الرسول كِتابًا وأمره بألا يفتحه قبل يومين. انطلق الرجالُ ساعة الغسق عبر ريف الحِجاز النُحاسي تُحيط بهم النباتات والبروز الصخرية التي تُطلّ عليهم منها السحالي ذات الأذيال الشائكة والقطط الصحراوية.

بمجرد بلوغِهم وجهتَهم الأولى والتي كانت على الأرجح بئرًا لسقي إبلهم وجد عبد الله التعليماتِ المكتوبةَ في الرسالة تطلب منه ألا يَسْتَكرِه من أصحابه

أحدًا على المُضيّ معه فحدَّث نفسَه بصوت هامس: «سمعًا وطاعة». ثُم جمَع أصحابَه وأبلغهم بفحوى الرسالة فرجع رجلان ومضى البقيّةُ معه.

وأثناء تقدُّمِهم رصدت فِرقةُ الاستطلاع وجودَ مجموعة من المشركين، أحدهم هو عمرو بن الحضرمي، لكنّ المشركين اكتشفوا وجودَ فرقة المؤمنين مما أدى إلى حدوث قتالٍ بينهم ذكر بعضُ المؤرخين أنه شهِد مقتلَ الحضرمي. المشكلة الكبرى أنّ المؤمنين انشغلوا بمهمتهم على نحو أَفْقَدَهم الإحساسَ بالزمن فاختلط عليهم أكان ذلك اليومُ آخرَ أيام جُمادى الثانية أو غُرَّة رجب، لأنه إذا كان غُرَّة رجب الذي يوافق الأول من يناير من عام (624م) فإنهم سيكونون مضطرين لتفادي القتال لدخولهم في الأشهر الحُرُم.

انتشر الحديثُ في مكّة عن انتهاك أصحاب مُحمَّد للشهر الحرام[1]. وكان ذلك في وقتٍ يسعى فيه كلُّ فريق إلى الحصول على دعم عشائر وقبائل الحجاز من خارج المدينتين المتحاربتيْن، فأراد أبو جهل استغلالَ تلك الواقعة لتصوير المؤمنين بأنهم ينتهكون أعراف الحجاز بقتالهم هذا في الشهر الحرام.

أصبح النبيُّ الآن في موقف صعب، خاصّة وأنه من بني هاشم الذين لطالما حملوا مسؤولية الحفاظ على معاهدات السلام، وعلى رأسها حظر الحرب في أشهر المُحرَّم ورجب وذي القِعدة وذي الحِجَّة. إذن، السؤال الذي يفرض نفسَه الآن هو: هل يوجد مسوِّغٌ لما فعله المؤمنون؟

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: 217]. نجد القُرآنَ ينزل على رأي المشركين هُنا، لكن القضايا الأخلاقية ليست باللونين الأسود والأبيض فقط، فهناك مساحة رمادية واسعة بينهما. تستمر الآية: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 217]. لقد أخرج ساداتُ مكّة المؤمنين من أرضهم ورفضوا حقَّهم في الحجّ إلى بيت الله الحرام وحرموهم من بركاته. كُلّ هذه الأفعال هي انتهاكاتٌ صريحةٌ لمعاهدات الحجاز التي تَقْضِي بتعليق الخلافات على مشارف الكعبة. كذلك تُشير الآيةُ إلى أن المشركين مُلزمين بردّ أموال المُهاجرين التي تركوها خلفهم. ربما لوترجمنا الآية بلغة معاصرة لقالت لوثني مكة: «يالتَبَجُّحِكُم».

تُصعِّد الآيةُ في لوم المُشركين: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البَقَرَة: 217]. وقد فسّر المُفسِّر القروسطي الطبري «الفتنة» بأنّ المشركين «قد كانوا يفتنون المسلم عن دينه حتى يردوه إلى الكفر بعد إيمانه»(2)، فالقُرآنُ يضع حُريّةَ العقيدة على قِمّة هَرَم القيم الأخلاقية، لأنّ العقيدة هي التي تُحدِّد المصير الأبدي للإنسان. يختتم القُرآن الآية (217) من سورة البقرة بتحذير المؤمنين الذين وقعوا في الأسْرِ من الخضوع لضغوط المشركين: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 217].

توازن هذه الآيةُ بين الانتهاك الوحيد للأعراف القبلية الذي ارتكبه المؤمنون بالقتال في شهر رجب مقابل الانتهاكات الكثيرة التي ارتكبتْها قريش (مع ملاحظة أنّ الآية تتحدَّث عن «القتال» وليس فعل «القتل» بعكس المتأخرين من المؤرخين). يرى الجميعُ أن مُحمَّدًا ﷺ يجنح للسلم والتسامُح، لكن في الوقت نفسه يحثُّ القرآنُ المؤمنين على عدم الإذعان أمام تشويه أعمق ما فيهم (إيمانهم)، فالآية تقول بوضوح: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: 256].

تنطوي مهمةُ استطلاع تحركات مشركي مكّة على مخاطرة كبيرة، فإذا اكتشف القُرشيون فرقَ الاستطلاع المدنية سيحاولون أَسْرَهم ومن ثَمَّ فرْض الدين الوثني عليهم. ولو كانت رواية مُحمّد الصنعاني حقيقيةً فإن هذه المُخاطرة بالتحديد هي التي دعت الرسول إلى مطالبة عبد الله بن جحش بألّا يُكرِه أيًّا من أصحابه على المُضيّ معه(3)، والآيةُ تُشير إلى أنّ محاولةَ المشركين أَسْرَ فِرقَةِ المؤمنين كانت السببَ الرئيسَ في نشوب القتال مع عصابة الحضرمي. لقد أدرك المفكِّرون المسيحيون في تلك الحقبة أهميةَ الدفاع عن حقِّهم في حُرية العقيدة بأية وسيلة ضرورية، ومثال على ذلك الأب غريغوريوس النزينزي (ت 390م) الذي أكّد أن الحربَ الجديرة بالثناء أرقى مكانةً من السَلام الذي يُبعِد الإنسانَ عن الله(4).

تهدف الآيةُ إلى تبرير ردِّ فعل عبد الله بن جحش وأصحابه وليس إلى إرساء مبادئ عامة. ومع ذلك، وفي مرحلة مبكرة من فترة الهجرة المدنية فَرَضَ القُرآنُ القتالَ دفاعًا عن المجتمع. تقول الآية (190) من سورة البقرة ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البَقَرَة: 190]. لا يبيح

القرآنُ القتال إلا دفاعًا عن النفس[5]. وفي الآية التي تليها أباح القتالَ مع قُريش المُحاربَة حتى داخل مكة نفسها: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191]. لكننا نجد الآية كذلك تحث على احترام سلام الكعبة حتى أثناء الحرب: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 191][6]. وفي حين أنّ القرآن يسمح للمؤمنين في تلك المرحلة المبكرة من الفترة المدنية بمداهمة مكة، إلا أنه لم يذكُر قطّ أنّهم فعلوا. تتحدث الآياتُ اللاحقة عن بعض المُداهمات لكن المواجهات الكبرى التي يرد ذِكْرُها في القرآن هي دفاعيّةٌ بشكل صريح. يستخدم القرآن عبارة: «القتال في سبيل الله» لكن كلمة (القتال) هي لفظة علمانية وليست لاهوتية، والمسيحيون والزرادشتيون المعاصرون لتلك الحقبة كانوا يستخدمون عباراتٍ شبيهة. ونلاحظ أنّ آياتِ القتال لا تستخدم مصطلح «الجهاد» اللفظة التي تدلُّ في القُرآن على النضال الأخلاقي، ولا تشير مطلقًا إلى مفهوم الحرب المقدسة*[7].

كذلك تقدم سورة البقرة في الآية التالية مباشرةً عرْضًا للهُدْنة لأيِّ مشرك يُلْقِي سلاحه: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 192][8]. وتخاطب الآيةُ التالية المؤمنين: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: 193]. وتشير عبارة «الدين لله» في هذا السياق إلى إرساء حرية العبادة، وكأنها تقول حتى يكون للجميع الحقُّ في اختيار إيمانهم. فالمؤمنين لا يقاتلون لفرض الدين الذي جاء به محمَّد ﷺ على أي شخص، لأن المبدأ القرآني العام هو: «لا إكراه في الدين».

كانت نشأةُ مُحمَّد ﷺ والمهاجرين في الحرم المكي، وكثيرون منهم كانوا متخصِّصين في حلِّ النزاعات مما جَعَل هذا التغيُّر في سياسة التعامُل مع النزاعات يُثير جدالًا فيما بينهم. لكن الآية (216) من سورة البقرة حسمت الأمرَ ضدَّ

---

* كيف تستقيم دعوى العلمانية تلك والآيات تأمر بالقتال «في سبيل الله»، وبالجهاد «في سبيل الله». ولا شك أن الجهاد ورد في القرآن والسنة بمعنى أخلاقي لا قتال فيه، ولكن ورد أيضًا بمعنى القتال. فالجهاد اسم جامع لبذل الجُهد والوُسع في مرضاة الله، فهو جنس عام، والقتال نوعٌ منه، ومجاهدة النفس نوع منه، ومجاهدة الآخرين أخلاقيًا بالصبر والوعظ ونحو ذلك نوعٌ منه، ولا تعارُض بين ذلك كله. (المترجمان).

المُسالَمة الطوباوية: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 216]. وقد تكررت في القُرآن الشكوى من إحجام بعض أتباع مُحمَّد ﷺ عن القتال(9).

عبَّر مؤلِّفون وكُتَّاب آخرون من حقبة العصور القديمة المتأخّرة عن مشاعر مماثلة. يقول الراهب أثاناسيوس السكندري (ت 373م): «لا يجب أن يقتُلَ المرءُ، لكن القَتْل في ميدان المعركة جديرٌ بالثناء». وأصَرَّ أوغسطين على أنه عندما يقرر زعيمٌ يتمتع بسلطة شرعية ضرورةَ الذهاب إلى الحرب لرفع الظلم، تقع على عاتق جنوده مسؤوليةُ الامتثال، وهم بذلك لا ينتهكون وصية «لا تقتُل»(10). ومهما بلغ صِغَرُ ما وقَع في يناير (624م)؛ فإنَّ الصراع الذي أشير إليه كان في طور التكوين، وكانت تلوح في الأفق مواجهةٌ أكبر بكثير.

يذكُر التُراثُ الإسلامي أنَّ مئاتٍ من المقاتلين المسلمين خاضوا معركةً في بَدْر، وكان ذلك في شهر مارس من عام (624م) وهي المعركة التي يُعتَقَد في التقليد الإسلامي أنها المُشار إليها في سورة الأنفال. دعونا نحاول إعادةَ تصوُّر أحداث تلك المعركة في ضوء السَرد القُرآني. نجد أوائلَ السورة تُشير إلى تلقِّي الرسول ﷺ توجيهًا إلهيًا بالخروج لملاقاة المشركين في موقف دفاعي قُوبِل بمعارضةٍ عنيدة من فريقٍ من أصحابه. كان عليه إعداد أتباعه المخلصين بالخُوذاتِ والزُرُود والسيوف والحِراب والدروع المصنوعة من الجلد السميك وكذلك تجهيز فرقة من الرُّماة على ظَهر الخيل، لكن البعض رفضوا بغضب وإصرار: ﴿وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ [الأنفال: 5]. لم يُدرِك هؤلاء المدنيون الكارهون أنّ التقاعُسَ في ذاته يُمثِّل خطرًا شديدًا عليهم. ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلۡمَوۡتِ وَهُمۡ يَنظُرُونَ﴾ [الأنفال: 6]. نجد تلك الآياتِ تقلِب الموازين المألوفة، فالأكثر منطقية أن الخارجين للقتال أكثر عُرضة للخطر مقارنة بالقاعدين، لكن في تلك الحالة القاعدون هم من سيُواجهون الهلاكَ المُحتَّم. وتُشير الآياتُ بوضوح إلى أنّ مُحمَّدًا ﷺ يخوض حربًا وقائية ضدّ مُخططات العدو التي بلغتْه أخبارُها. وقد حذَّر

الرسولُ المؤمنين من أنّ التقاعُس عن حمل السلاح دفاعًا عن الشرف والكرامة سيعرّضهم إلى الأسْر ومن ثَمّ إجبارهم على الرِّدة إلى الكُفر من بعد إيمانهم. تقول الآية (26) من سورة الأنفال: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الأنفال: 26].

بجانب التجهيزات العسكرية المادية استعدادًا لتلك الحملة العسكرية الدفاعية، أُمِر المؤمنون بالتجهُّز لحربٍ نفسيّة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 60][11].

انطلق الأتباعُ الأكثر صِدقًا وإخلاصًا لمُحمَّد ﷺ ودعوتِه صَوْبَ الجنوب مُحاطين بالصخور البركانية اللامعة. اكتشف كشّافو الأثَر في جيش المسلمين وجودَ فرقتين عسكريتيْن منفصلتيْن من وثنيي مكة تتجهانِ صَوْبَ سُوق بَدْر على بعد مئة مِيل جهة الجنوب الغربي للمدينة، أُولاهما ذات تَسْليحٍ خفيف، لكن الثانية كانت فرقةً عسكريةً مهيبة مُسلَّحة بدروع الصدر والساق الثقيلة. وبطبيعة الحال تمنَّى المؤمنون ملاقاة الفرقة الأولى وتفادي الثانية[12]. ورُبما كانت خُطَّتُهم هي أَسْر بعض المشركين ثُمّ التفاوُض على إطلاق سراحهم مقابل تخلِّي قُريش عن حملتها الهجومية. كان أفراد جيش المسلمين المشتركين في تلك الحملة الوقائية غيرَ منظَّمين حتى إنهم لم يخرجوا في وقت واحد، قاد النبيُّ وحداتِ المُقدِّمة بنفسه، لكن الآخرين خرجوا خلفه يجرُّون أرْجُلَهم. يقودنا دستورُ المدينة إلى الاعتقاد بأن ذلك الجيش الصغير لم يتألَّف فقط من المهاجرين والأنصار والخرزج لكن أيضًا بعض العشائر الوثنية، بجانب كتيبة يهودية أرثوذوكسية (وهي التي قامت بتسليح الجيش على الأرجح)، وربما سرية مسيحية من بني جفنة. سار الجيش لمدة يوم كامل تقريبًا بلا توقُّف عابرًا فوق مروجٍ مغطَّاة بحشائش قصيرة مُدبَّبة ذات رؤوس بيضاء وربما صادفتهم بعضُ أشجار السنط، وبعد ذلك أراحوا إبِلَهم عند بعض المنحدرات المائلة للحمرة المُغطاة بالحصى الصغيرة غير المستقرة، ثُم أقاموا معسكَرَهم ساعةَ الغسق ليتجهَّزوا للانطلاق بعد صلاة الفجر.

شُلَّ تفكيرُ أصحاب مُحمَّد ﷺ إذ تفاجؤوا باجتماع الفرقتين المُحاربتين في المكان نفسه وفي التوقيت نفسه مما وضع جيشَهم الصغير في موقف صعب في

مواجهة الكتيبة المكيّة الضخمة. لكن الأمور لم تكن سيئةً تمامًا حيث تزامن وصولُ قوات المدينة بمحض الصدفة رغم عدم اتفاقهم على ساعة الوصول للموقع بسبب خلافاتهم حول تكتيكات المعركة بل وجدواها من الأساس.

اتخذ جيشُ المسلمين الذي خرج دفاعًا عن المدينة مواقِعَه فوق أرضٍ مرتفعة بالنسبة لتمركز قوات الوثنيين، ورُبما اعتمدوا في سقاية إبِلِهم على آبار منطقة بدر، أما قوات مكة فكانت متمركزةً أمام التلال. تصوِّر الآية (42) من سورة الأنفال ذلك المشهد: ﴿إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ وَٱلرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: 42][13].

كما تحتفي الآيةُ بالصُّدفة السعيدة التي جمَعَت قواتِ المدينة في الوقت نفسِه من دون اتفاق مسبق بينهم ﴿وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَٱخْتَلَفْتُمْ فِى ٱلْمِيعَٰدِ ۙ وَلَٰكِن لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 42]*. وهذه الآية تؤكد أنّ النبيَّ مُحمَّدًا ﷺ كان أبعد ما يكون عن أن يوصف بأنه حاكمٌ ثيوقراطي وأنه لم يكُن ليفرض رأيَه على أتباعه بخصوص موعد اللقاء.

مفاجأة المؤمنين بأنهم سيواجهون خيرة محاربي قريش بكامل عتادهم وسلاحهم جعلتْهم يرفعون أصواتَهم بالدعاء الذي استجاب له الوحيُ الإلهي لرفع روحهم المعنوية في الآية (9) من سورة الأنفال: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9].

ورغم التفوُّق العددي الواضح للمشركين أمر مُحمَّد ﷺ المؤمنين بخَوْضِ

* لم نقف على من قال في تفسير ذلك الموضع من الآية أنه موعد بين فريقين من المؤمنين، وإنما اتفق المفسرون أن المقصود الاجتماع بين المؤمنين والكفار على القتال من غير موعد سابق، وهذا هو الموافق لسياق الآية أصلًا بأدنى تأمل. ولم نجد في مصادر السيرة ما ذكره المؤلف أيضًا من خروج قوات من المدينة، ثم اجتماعها بالجيش قبل وقعة بدر، وإنما ذكر المؤلف ذلك استنتاجًا من بنود دستور المدينة، والدستور لا يستلزم وقوع الحادثة في كل مرة، بل هو مجرد اتفاق على مبادئ عامّة، والإمكان لا يستلزم الوقوع كما هو معروف. (المترجمان).

القتال، فلم تكُن لديهم شجاعة مواجهة قوة عسكرية متفوقة بفارق شاسع. ورغم انصياع بعض المؤمنين لأوامر الرسول وتقدُّمهم للقتال جَبُنَ آخرون ونكصوا على أعقابهم تاركين رفاقَهم لملاقاة قَدَرِهم، ممّا أغضب الرسولَ من هؤلاء الذين نكصوا وهدَّدهم بأنهم سيكونون ملعونين إلى الأبد: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفَال: 16]. وفي النهاية تماسكتْ خطوطُ قوات المدينة وتجددت عزيمتهم وخاضوا قتالًا باسلًا ضد الجيش المكيّ الشَّرِس. وقد حرِص القرآن على طمأنة المؤمنين بأن هذه الحملة العسكرية مؤيدة تأييدًا إلهيًّا: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفَال: 17]. وبعد معركة طويلة جلجلت فيها السيوف وارتفع فيها خُوار الإبل تمكَّن المؤمنون من قَهْر قريش برغم العدد الكبير من الشهداء الذين أغدق عليهم القُرآن بالثناء: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عِمرَان: 169].

يدفعنا مفهومُ المسيحية المُبكرة عن الاستشهاد إلى استدعاء صورة شهود الإيمان الأوائل من المدنيين الذين كانوا يُقتَّلون على يد مضطهديهم الجبّارين وليس صورة جندي يسقط في ميدان المعركة. لكن بسبب الصراع المتواصل مع إيران ظهر مفهومٌ جديد للشهيد المسيحي في العصور القديمة المتأخرة قبل العصور الوسطى، مثال على ذلك ما ذكره ثيوفيلاكتوس سيموكاتس *Theophylaktos Simokates*، وهو مؤرِّخ عاش في نهايات القرن السابع، مما يعني أنه عاصر مُحمدًا ﷺ، حيث ذكر أنَّ أحد القادة العسكريين المسيحيين الرومان حثّ جنودَه على القتال ضد الجيش الزرادشتي قائلًا: «اليوم تصطفيكم الملائكةُ وتُسجِّلُ أرواحَ موتاكم لتمنحهم جزاءً يفوق ما فعلوا، بل يتجاوز إلى ما لا نهاية وزن غنائم الحرب»(14). يظنُّ البعض أن المؤلف كان يسعى إلى التجديد باستدعاء مفهوم الاستشهاد المسيحي ووضعه في سياق ميدان المعركة. لكن الإمبراطور هيراكليوس عظيم الروم تبنَّى مفهوم الجندي الشهيد رسميًّا عام (624م) أثناء حملاته المضادة للتوغلات الإيرانية غربي الأناضول(15).

ورغم أنّ طريقةَ توزيع الغنائم في ميدان المعركة أثارت حالةً من عدم الرضى

بين المؤمنين، وجدنا القُرآنَ يحثُّهم على الثِّقة في الله ورسوله في هذا الشأن وحثَّهم قائلًا: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ﴾ [الأنفال: 1]. وبالمثل، تحدَّث القُرآنُ في الآية (4) من سورة مُحَمَّد عن أسرى الحرب المشركين وعن طريقة معاملتهم: ﴿فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَاۚ﴾ [مُحمَّد: 4]. يؤكّد القُرآن على إطلاق سراح أسرى الحرب بطريقة أو بأخرى، وعلى عدم التعرض لهم بالأذى. ولأن المكيين اعتادوا اختطافَ المؤمنين، كان أخذ أسرى منهم طريقةً مثالية لتبادل الأسرى واستعادة المؤمنين المخطوفين من أصحاب مُحمَّد ﷺ.

احتفل المسلمون في طريق الرجوع إلى مكة، مُنْتَشِين بنصرهم على القوات التي تفوقهم عُدَّةً وعتادًا. ونجد الآيات (62-63) من سورة الأنفال تحتفي بالمودَّة والتآلُف والسَّلام الداخلي الذي تحقَّق بين المؤمنين في المدينة بسبب النصر العسكري إذ قال لمُحمَّد ﷺ: ﴿...هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 62].

كما نجد الآية (19) من سورة الأنفال تُقدِّم للمكيين سبيلًا للخروج من العداوة والحرب حالَ جنحوا للسلم: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُۖ وَإِن تَنتَهُواْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۖ وَإِن تَعُودُواْ نَعُدْ وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْـًٔا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 19]. ثم تعود السورة في الآية (38) لتؤكِّد على المعنى نفسه: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]. بل إنّ مجرّدَ تفكيرهم بأي صورةٍ في الرجوع عن عدوانهم سيضع مُحمَّدًا ﷺ والمؤمنين أمام التزام قُرآني: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61].

إنّ روايةَ كاتب السِّيرة عروة بن الزبير لتلك المعركة والتي يفصل بين كتابته لها وبين وقوع أحداثها عقودٌ كثيرة، تختلفُ بطريقة واضحة عن الرواية القُرآنية، بل إن الكُتَّاب الذين كتبوا في أزمنة لاحقة كانت روايتهم أكثرَ بُعْدًا. فقد زعم عروة بن الزبير أنّ الحرب بدأت عندما حاولت قواتٌ من المدينة الإغارةَ على قافلة تجارية للوثني المكي أبي سفيان، لكنّ النصّ القُرآني لم يذكر الهجومَ على قافلة تجارية، بل إن سورة الأنفال تتحدَّث بوضوح عن تخطيطِ قريش لغزو المدينة. ومن الاختلافات الأخرى أن عروة جعل تمركُز المؤمنين حول آبار بدر، لكن الرواية القُرآنية تقول إنهم كانوا في موقع مرتفع، وهي استراتيجية عسكرية أكثر صلابة

بالتأكيد. أضاف المتأخرون من الكُتاب على سيرة الرسول الصِّبغة العلمانية لـ (أيام القتال) المشهورة في الشِّعر العربي، ومنها المطاردات أثناء العمليات الاستنزافية، والتحديات البذيئة، والمواجهات الفردية التي تسبق المعركة الرئيسة[16].

يقارن القُرآن ضمنيًا بين انتصار مُحمَّد ﷺ على الخصم القرشي المتفوّق وبين انتصار داوود على جالوت. تُعيد سورة البقرة سردَ قصة تنصيب شاول (1021-1000 قبل الميلاد) كأول ملوك إسرائيل رغم المعارضة القوية من الإسرائيليين الأناركيين، وأثناء تلك المجادلات ظفر الفلسطينيون بتابوت العهد. يرسم القُرآنُ أحداث نبوءة النبي صموئيل لليهود عن الملك شاول: ﴿إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البَقَرَة: 248][17]. كما يقارن القُرآن مُحمَّدًا ﷺ بالنبي داوود الذي اضطر لمواجهة خصمْ يفوقه قوةً وحجمًا في سبيل حماية شعبه وحماية حريتهم في الوصول لتابوت العهد، الذي هو الكعبة بالنسبة للمسلمين التي تسكنها سكينةُ الرب.

لجأ المسيحيون نهاية العصور القديمة المتأخّرة إلى صُوَرٍ كِتَابية شبيهة، حيث عَمَد كُتَّاب البلاط الإمبراطوري إلى تصوير هيراكليوس بأنه داوود الجديد. وقبلها بقرنين فخَّم أمبروزيو أسقف ميلان النبيَّ داوود واصفًا إياه بالحاكم الذي لم يشنَّ حربًا قطُّ إلا إذا كان مدفوعًا إليها دفْعًا من العدو، والذي دائمًا ما لجأ إلى سؤال الرب قبل الخروج في أي حملة عسكرية. واستعان أغسطينوس بالإشارة إلى النبي داوود عندما أراد تسويغ الحرب الإمبراطورية ضد أصحاب الهرطقة الدوناتية*.

في واحدة من المفارقات التاريخية العظيمة، نجد مُحمَّدًا ﷺ الذي لطالما دَعا إلى ردِّ السيئة بالحُسنى، وإلى الدعاء للخصوم؛ قد فُرِض عليه خوضُ حروبٍ عنيفة خلال الثلث الأخير من بعثته. لكن القُرآن يتمسَّك بأن تلك الحروب لم تكن إلا دفاعًا عن النفس وبغاية إرساء السلام والهدوء في النهاية، وهذا هو التعريف

* الحركة الدوناتية: حركة مسيحية ظهرت في شمال أفريقيا في القرن الرابع، نسبة لمؤسسها دونات الكبير، الذي قاد حركة انشقاقية ضد الإمبراطورية الرومانية وظلمها، وقام له القديس أوغسطين وناظره وأدان انتهاجه للأساليب الثورية والعنيفة ضد الدولة، وحرَّض السلطات على قتاله. (المترجمان).

السائد لـ الحرب العادلة في العصور القديمة المتأخرة. سمح مُنظّرو الحرب العادلة في تلك الحقبة بالحروب كاستثناءٍ لقاعدة السَّلام العامة فقط إذا كانت بغاية مَنْع الظلم ومَنْع شرٍّ أكبر من الحرب نفسِها. يقول شيشرون المفكّر القديم في روما الوثنية (106- 43 قبل الميلاد) إن الحربَ تكون عادلةً فقط إذا كانت ضمن التزامات التحالُفات التي تنصّ على الدفاع المشترك، أو كانت دفاعًا عن النفس، أو سعيًا لردّ المظالم، أو لإرساء سلام دائم. لكن خالفه في هذا الرأي المفكّران المسيحيان ترتليانوس وأوريجانوس، حيث لم يُبْدِيا ارتياحًا لفكرة الحرب، رغم أن ذلك الرأي لم يمثّل أغلبيةً داخل المجتمع المسيحي غير المكتمل. لكن بمجرد أن أصبحت المسيحيةُ هي ديانة الإمبراطورية أعاد كبارُ المفكرين النظرَ فيما هو صواب وما هو خطأ في الحرب. لقد استغرق انتقالُ القُرآن من السِّلمية التامة إلى الأمر بالحرب العادلة عقدًا من الزمان، في حين احتاج الدينُ المسيحي قرنًا كاملًا بين سنة 300 إلى 400 ليصل إلى الاستنتاج نفسِه[19].

لقد ذُكِر أنّ الناس يميلون في العادة إلى إطلاق اسم (الحرب العادلة) على معاركهم، في حين يجعلون اسم (الحرب المقدسة) لمعارك الآخرين. والتراث المسيحي يُقرِّ على نطاق واسع بمشروعية (الحرب العادلة). بدأ الأباطرةُ المسيحيون خلال القرن الرابع في تحويل المسيحية إلى عقيدةٍ عسكرية يُرحب أتباعها بنَشْر الجيوش الرومانية بغرض الغزو بل وقَمْع الأديان الأخرى التي اعتبروها هرطقاتٍ، صحيحٌ أنّ المسيحيين لطالما خدموا في الجيش الإمبراطوري، لكنهم الآن أصبحوا ينضمون بأعداد أكبر بكثير[20].

واجه أوغسطينوس انتقاداتٍ عنيفةً من جِهَة أصحابه المانويين أصحاب المذهب السِّلمي تمامًا، لكن في رأي أغسطينوس كانت الحربُ العادلة لا تنشأ إلا من قضيةٍ عادلة كأن تتعرض الدولةُ للأذى على يد دولة أخرى أو بسبب رعاياها. يقول أغسطينوس: «إنها أخطاء الفصيل الخصم التي تُجبر الإنسانَ الحكيم على شنِّ حرب عادلة»[21]. إنّ مضمونَ رأيه أنّ الحرب العادلة لا تكون بالضرورة دفاعًا مباشراً عن النفس، بل قد تكون كذلك لجَبْر ضررٍ ما. «وعلى هذا الأساس، لو تدبَّر الكومونولث المسيحي أُسسَ الدين المسيحي، سيجدون أنّ حتى الحروب المسيحية نفسَها لا يمكن أن تستمر بدون وجود تخطيط يحمل نياتٍ حسنة تُسهِّل

إرساء التنعُّم في سلام بروابط التقوى والعدل بعد خضوع الأمم التي تم غزوها». يميل أغسطينوس إلى استخدام القوة العسكرية الكاملة بمجرد الدخول في المعركة، وأثنى على الإمبراطور في حملته العسكرية ضد المُهرطقين لاستخدامه سياسة (الإخافة والإجبار) وهو بهذا يتفق مع القُرآن حول ضرورة إلقاء الرُّعب في قلوب الجيوش المعادية[22]. وبهذا نرى أنّ المفكرين المسيحيين قد تعرَّضوا بالفعل للتناقُض الأخلاقي الذي يُستخدَم الآن لشيطنة مسلمي المدينة. الأمر ببساطة أن الواقع يقول: في بعض الأحيان قد يمُرُّ الطريق الوحيد نحو السلام عبر ميدان القتال.

يذكر المتأخِّرون من الكُتَّاب المسلمين أنّ بَعْد مُرور عام على غزوة بدر، قرابة الثالث والعشرين من مارس عام (625م). تحرّكت مكة عسكريًا لمرة ثانية لغزو المدينة، وقابلهم المؤمنون عند فجّ قريب من جبل أُحُد. وزعموا أنّ القائد المكي خالد بن الوليد من بني مخزوم الوثنيين المحاربين كان على رأس جيش المشركين وذكروا كذلك أن تلك الملحمة هي المشار إليها في الآيات (121) إلى (168) من سورة آل عمران. لكن هذه المرة لا يوجد خلاف بين القُرآن والكُتّاب المتأخرين حول عُدوان وثنيي مكّة.

يتحدَّث القُرآنُ عن مُحمَّد ﷺ وكأنه مُنظِّم للمجموعة أو شيخٌ للمدينة حيث دعا كبارَ المدينة إلى نقاشٍ حول أفضل طريقة للتعامُل مع الجيش القادم لغزوهم، ويبدو أنّ الأغلبية الساحقة من المؤمنين الذين كانوا بلا شك أكثرَ ولاءً للرسول من اليهود والمشركين والمسيحيين والصابئة الداخلين في العهد فضَّلوا الخروج لملاقاتهم. تُذكِّر الآية (121) من سورة آل عمران مُحمَّدًا ﷺ: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عِمرَان: 121].

بدأت نتيجةُ المعركة في الانقلاب عندما عصى بعضُ المقاتلين أوامرَ الرسول إذ أوقفوا تقدُّمهم خلف المشركين المنسحبين لكي يسلبوا الغنائم مما منحَ جيشَ قريش الوقتَ اللازم لإعادة تنظيم أنفسهم: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ

مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: 152]. وبعكس الشِّعْر الجاهلي الذي يحتفي بهلاك الأعداء ويحضُّ الناس على الثأر من الهزيمة، نجد القرآنَ يتبنّى موقفًا مختلفًا في أعقاب الهزيمة، إذ يوبِّخ المؤمنين على السُّقوط في فخ الجشع وعصيان الأوامر لكنه يعفو عنهم كذلك.

إنّ الجشع الذي سيطر على بعض المؤمنين كلفهم الهزيمة. ويبدو أن مُحمَّدًا ﷺ كاد يُقتَل في تلك المعركة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [آل عِمرَان: 144]. وقد ذكر المؤرخ عروة بن الزبير أن النبي كُسِرت سِنُّه وشُجَّت جبهته.

جبُن بعضُ المؤمنين وفرُّوا من قُريش: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آل عِمرَان: 155] ورغم هزيمة قوات مُحمَّد ﷺ إلا أنهم تمكنوا من الانسحاب بشكل منظَّم جعل نتيجةَ المعركة تبدو وكأنها تعادُلٌ بين الجيشين.

يُقال إنّ للنصر ألفَ أبٍ لكن الهزيمة يتيمة، ولا شك في أنه بالنسبة للجيش المهزوم أثناء رجوعه للمدينة، كانت غزوة أُحُد بلا أب. ردَّ القُرآن في سورة آل عمران على الغاضبين بين المؤمنين المهزومين في الآية (164) مذكِّرًا إياهم بأن الله أرسل فيهم رسولًا منهم ليهديهم من بعد ضلالهم: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: 165-166].

رفضت بعضُ الفصائل التي ظنّ مُحمَّد ﷺ أنّ بإمكانه الاعتمادَ عليهم الانضمامَ إلى الغزوة، ومن بينهم بعض أصحابه أيضًا. ويشتكي القُرآن بحسرة من هذا الأمر في الآية (167) من سورة آل عمران: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 167]. وقد ذكر بعضُ المتأخِّرين من المؤرِّخين أنّ عشائر المدينة احتجُّوا بأنهم كان يجب

عليهم أن يدافعوا عن المدينة في ضواحيها وأن أعداد القتلى الكبيرة في صفوفهم كانت بسبب الخطة العسكرية السيئة بملاقاة قريش خارج المدينة[23]. وربما كان هذا الرأي هو سبب نزول الآية (168) من آل عمران التي تقتبس كلام هؤلاء المنتقدين: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُواْ﴾ [آل عِمرَان: 168].

ورغم ضيق صَدْر مُحمَّد ﷺ بسبب تخلّي هؤلاء المنافقين عنه (ورأسهم هو عبد الله بن أُبي وفقًا للمتأخرين من المؤرِّخين)، إلا أنه رأى أنّ القسوة في معالجة الأمر قد تؤدي إلى انقسام المدينة، وينصح اللهُ الرسولَ في الآية (159) من آل عمران قائلًا: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عِمرَان: 159]، فنجد سعيَ القُرآن إلى تحقيق السلام المجتمعي يدفعه إلى نصح مُحمَّد ﷺ بأن يعامل أهل المدينة الذين اختلفوا معه حول خطته برقَّةٍ وبرحمة، بل ودعاه إلى الاستمرار في مشاورة شيوخ القبائل والعشائر بمن فيهم العشائر الوثنية في الأمور المهمة مثلما فعل قبل أُحُد.

يُقال إنّ الإمبراطورية الرومانية حملت العديدَ من سمات النظام الجمهوري في عهد هيراكليوس، حيث كان مجلس الشيوخ هيئةً استشارية ذات وزن[24]. إنّ هذا النموذج المختلف عن أسلوب المَلَكية المُطلقة الذي تبناه خسرو الثاني في إيران، كانت له أهميته بالنسبة لمُحمَّد ﷺ الداعم للإمبراطورية الرومانية. وربما كان هذا بسبب تفضيل العرب للشورى بين رؤساء القبائل على السُّلطة المركزية. (لا شك في أنه كان ينتظر من المؤمنين الانصياع لتوجيهات القُرآن، لكن بقية أهل المدينة لم يكونوا مُلزَمين بهذا، كما أن كتب التراث المتأخرة تتناول اختلافَ المؤمنين مع الرسول أحيانًا في الأمور غير المتعلقة بالوحي).

يقول القُرآن ضمنيًا إن هزيمة المسلمين في أُحُد لو وقعت على نحْوٍ أكثر حسْمًا لَأُسِرَ جميعُ المسلمين وأُجبِروا على الردة إلى الكُفر، ولوُئِد الدين الجديد في مهده. لم تكن مشروعية الحروب الدفاعية موضعَ خلاف بين مفكّري العصور القديمة المتأخرة. يقول القديس أمبروزيو: «الشجاعة التي... تدافع عن الضعيف، أو الرفاق من السارقين مليئةٌ بالعدل»، وأن «مَنْ لم يدفع الأذى عن صديقه إذا كان قادرًا ليس بأقل وِزْرًا ممن آذاه بالفعل»[25].

ارتفع تسويغُ الحروب على أساسٍ ديني تدريجيًا في عشرينيات القرن السابع. جورجوس من بيسيديا الذي كان شاعرًا في بلاط الإمبراطور قسطنطين بدأ مسيرته الشعرية بتناول الحروب بين روما وفارس على أساسٍ علماني، إلا أنه بعدَ احتلال القائد الفارسي شهربراز لـ أورشليم وتخريبها وسرقته للصليب المقدَّس [الأصلي] الذي يُفترض أنّ المسيح صُلِب عليه حقًّا؛ بدأ جورجوس في إدخال الموضوعات الدينية في أشعاره. في أوائل عشرينيات القرن السابع خاض قسطنطين حربًا ضد وثنيي البلقان وحلفائهم من الزرادشت، وكتب جورجوس أنه من المناسب القول بأن الجنود المسيحيين الرومان الذين خلقهم الرب ذهبوا إلى القتال ضد «أعداء يركعون لكيانات مصنوعة، ويدنسون المذابحَ المقدسة الطاهرة بالدم». وقارَنَ بين هيراكليوس الذي «يستمع إلى الأناشيد المُقدسّة التي تُنشدها الراهبات العذراوات، وبين شهربراز الفاسق الذي يمضي لياليه يستمع إلى المعازف والدفوف وتمايل الراقصات اللاتي يختتمن الأمسيةَ بخلع ملابسهن». وبهذا حوَّلَ الشاعرُ المعركةَ بين الإمبراطوريتين إلى حملةٍ صليبية يشنّها الموحِّدون على عُبّاد الأوثان، وسمّى إله المسيحيين «قائد السماوات والأرض»، (على غرار الألقاب العسكرية). وتَظهر موضوعاتُ الجهاد في سبيل الإيمان الحقّ الواردة في القرآن في العصر نفسِه كردِّ فعل تجاه تحدياتٍ مماثلة[26].

يقول المؤرِّخون إنّه مرَّ عامان حتى عاود المشركون الكرّةَ وهاجموا المدينة، وكان ذلك في غزوة الخندق. يُقال إنه في أعقاب التعادُل في غزوة أُحُد حفَرَ الرسولُ وأصحابه خندقًا تحصينيًّا بين منحدر صخري ومستنقع على غرار حصون الفُرس بغرض منع فرسان العدو من اختراق المدينة بسرعة والإفلات من مرمى الرُّماة. ويُعتَقَد أن الذي أشار على الرسول بهذه الفكرة هو سلمان الفارسي، وهو عابدٌ صالح من إصفهان ذو خلفية زرادشتية تحوَّل إلى المسيحية أوّلًا ثم ارتحل إلى المدينة واعتنق دينَ مُحمَّد ﷺ.

تتدخل الجيوسياسة مرة أخرى في هذه القصة. ففي عام (626م) قاوم الإمبراطور قسطنطين حصارَه من قبل تحالف البلقان الآفار والقوات الإيرانية. وفي

العام التالي توجَّه إليهم بضربةٍ مُضادة ضد قوات ملك الملوك في آسيا الصغرى. لذلك من الوارد أن وزراء خسرو حرَّضوا القبائل الوثنية ضد مسلمي المدينة المؤيدين لروما كحملة انتقامية، ويدلُّ على ذلك مشاركة قبيلة غطفان الواقعة في منطقة نجد المتاخمة للأراضي الساسانية، وبفضل موقعها الجغرافي كانت غطفان على الأرجح تتعاون تجاريًا مع الإيرانيين ثم انضمَّ لهم أبو سفيان وقريش في مكّة.

ترى بعضُ المراجع المتأخرة أنّ القرآن تحدَّث عن المعركة التي دامت شهرًا في صُورَةِ حصارٍ حول الخندق واستمرت من مارس إلى إبريل من عام (627م)، وذلك في سورة الأحزاب. شنَّت قريش وحلفاؤها هجومًا خبيثًا، وتصف الآية (10) من سورة الأحزاب رُعبَ المؤمنين من شدة حصارهم: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب: 10]. بدأ العرب في فترة متأخرة على الأقل في الفَصْل بين إغارة قبيلةٍ على قبيلة أخرى وبين إعلان حالة الحرب بشكل رسمي، فالقبائل في حالة الحرب يكون هدفُها إلحاقَ هزيمة ساحقة بالعدو ونفيه وسلب أرضه[28] .وهذا هو ما حاول أبو سفيان وحلفاؤه من الأحزاب تحقيقَه، حيث سعوا إلى غزو المدينة واحتلالها.

كان ذلك الحصارُ الطويلُ بمثابة ابتلاءٍ لصِدق إيمان المؤمنين من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى ألقى بمزيدٍ من الشكوك في قلوب المنافقين المتشكّكين أصلًا في مُحمَّد ﷺ. بدافع الخوف، بدأ بعضُ أهل المدينة في مناداة الجميع بالانسحاب إلى المناطق النائية لدى القبائل البدوية الصديقة قائلين: ﴿يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟﴾ [الأحزاب: 13]، وقد لاقت هذه الفكرة قبولًا واسعًا حتى بين المُهاجرين: ﴿وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [الأحزاب: 13].

رفض الرسوُل حديثَهم رفْضًا قاطعًا لثقته في تحصينات المدينة وطلب متطوّعين من المقاتلين عند الحواجز ولم يقبل جُبنَ البعض. ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا۟ ٱلْفِتْنَةَ لَءَاتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا۟ بِهَآ إِلَّا يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: 14]. يتضح من تلك الآيات، مثلها في ذلك مثل أغلب آيات الحرب والقتال؛ أنَّ الهمَّ الرئيسَ للقرآن هو احتمالية نجاح قريش في فتنة المؤمنين وردهم عن دينهم إلى الوثنية كرهًا، ويُذكّرهم القرآنُ بأنهم قطعوا على أنفسهم عهدًا لا يمكن أن ينكصوا عنه ولو

تحت وطأة الخوف ويبين لهم أنّ الإدبار أمام الموت لن ينفعهم إلا لفترةٍ قصيرة لأنهم سيواجهون المصير الذي يهربون منه على أي حال.

لكن في النهاية تحتفي سورةُ الأحزاب بنَصْرٍ من الله في الآية (25): ﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًا وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ [الأحزَاب: 25](29).

روى مؤرِّخو العصر العبّاسي أحداثَ الحصار الذي دام شهرًا، وكيف أنّ قريش حاولت الالتفاف حول الخندق والولوج إلى مجمعات القرى والحقول وبساتين التَّمر التي تتألَّف منها المدينة. كما تحدَّثوا عن انقسامات داخلية بين الأحزاب المحاربة مُوعِزين بأنّ اليهود كانوا خلف هذه الحملة في الأساس لكنهم أعادوا النظرَ فبدأوا بزرع الفتنة بين قريش وغطفان، وقد تناول القُرآن في روايته للقصة الانقساماتِ المتصاعدةَ بين المُحاصِرين لكنه لم يتحدث عن دور اليهود في ذلك، بل تحدَّث فقط عن الحملة العسكرية الوثنية.

يبدو أنَّ الهجوم على المدينة ضُرِب في مقتل بفِعْلِ رياح الخماسين الربيعية العاتية، فتلك العواصف الشمالية تهبُّ بسرعةٍ تصل إلى مائة ميل في الساعة في صورة غيمة صفراء تقذف بحبَّات رمل وخَزازة ومؤذية تبتلع أية رطوبة في طريقها وتصيب مَن تضربه بالاختناق وربما القيء وتلفحه بهواءٍ حارق وكأنه الصهد الخارج من نار الكير. تقول الآية (9) من سورة الأحزاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الأحزَاب: 9]. تتحدث الرواياتُ المتأخرةُ عمَّا أحدثته الرياح في معسكر الأحزاب من إطفاء لنيرانهم وتحريكٍ لأسلحتهم وأدواتهم أمامهم وكأنها نبتة حشيشة متدحرجة جافة وجموح خيولهم وارتفاع خيامهم وطيرانها أمامهم في الهواء مما دفع الأحزابَ المرعوبين مما يرون بقيادة أبي سفيان القُرشي وعيينة الغطفاني إلى فضّ المُعسكر فورًا. ويمكن مقارنة عزْوِ القُرآن النصرَ إلى جنودٍ لم تروها بالكتابات الرومانية الشرقية التي تناولت صراعَ الحياة والموت بين القسطنطينية وطيسفون. عندما سقطت القسطنطينية في قبضة قوات الآفار والفُرس المشتركة مثل "سمكة في شبكة"، كتب ثيودور سينكالوس *Theodre Synkellos* واصفًا السيدة العذراء مريم بأنها حامية القسطنطينية على غرار آلهة أثينا في اليونان القديمة، ووصف المحاربين

القَبَلِيّين التُرك الذين اخترقوا أسوار القسطنطينية بكلمة (المُلحِدُون) أو الذين (لا إله لهم) وهي لفظة أشد قسوة من لفظة الكافر التي يستخدمها القُرآن. يقول ثيودور إن السيدة مريم، أمّ الرب «استدرجت جنودَ الخاقان إلى موقع مقابل لأحد كنائسها خارج أسوار المدينة، ثم ذبَّحَت العذراءُ هؤلاءِ البربرَ الهمَجَ بيد الجنود المسيحيين وطرحت أرضًا غطرسةَ الخاقان وأضعفت جيشَه بالكامل»(30). لقد قام جنود أمّ الرب بذبح (بالمعنى الحرفي) جنودَ العدو حيث ثَقِفُوهم. يستخدم ثيودور بيانًا بلاغيًّا شبيهًا بالبيان القُرآني في حديثِهِ عن ردِّ جند الله لعدوان قريش وغطفان. حتى إن بعض المسيحيين في المدينة تحدَّثوا عن نزول السيدة مريم ومشاركتها معهم في محاربة الأعداء بنفسها(31).

يصف القرآنُ غزوةَ الخندق التي وقعت عام (627م) بأنها تحدٍّ للإرادة، هل سينجح المؤمنون والمنافقون في الصمود أمام الوثنيين المحاربين؟ لا شك في أنّ فريقًا من سُكّان المدينة كانوا سيرحبون بالرجوع إلى الدين الوثني حال اختراق صفوفهم، مما سيُفْنِي الإيمان الجديد.

بعد انتهاء القتال، يذكُر القُرآنُ أنّ اللهَ تعامل بقسوة شديدة مع مجتمعٍ كتابي ضال تحالَف مع مشركي مكة أثناء غزوة الخندق رغم إيمانهم بالكتاب المقدس وبالأنبياء والرسل. وقد علَّقَت سورة الأحزاب على هذا الأمر في الآية (26): ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا﴾ [الأحزاب: 26-27]. أطلق المؤمنون حملةً انتقاميّةً ضد المُجتمَع المؤمن بالكتاب المقدس الذي تآمر عليهم مما عرَّضهم للقَتْل والأَسْر والحرمان من حق حرية الاعتقاد. وقد ذكر القُرآنُ في معرِض وصْفِه لأحداث المعركة وجودَ قتلى وأسرى في ميدان المعركة وتحدّث عن مُصادرة ممتلكات العشيرة المُعادية عقابًا لها على خيانتها. سبق وأن رأينا بالفعل مذهبَ مُحمَّد ﷺ في التعامُل مع الأسرى في الآية (4) من سورة مُحمَّد: ﴿فَشُدُّوا ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمَّد: 4].

لكن ظهرت طائفةٌ خائنة جديدة في الحقبة المدنية ورد ذكرها في الآية (105)

من سورة البقرة: ﴿مَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 105]. تحالفت طائفةٌ من أهل الكتاب مع الوثنيين وهم بذلك تعاقدوا مع الشيطان وتخلّوا عن الميراث النبوي الإبراهيمي. لم يُنكِر القُرآنُ على جميعِ المجتمعات الكتابية التي لطالما امتدحها وبشَّر الصالحين منهم بالجنة. كلمة أهل الكتاب هي مصطلح شامل مثله مثل كلمة طائر. فالطيور منها الصُقُور النبيلة ومنها العُقاب الذي يأكل الجيفة، ويمكن أن نضع بعض طوائف وأفراد أهل الكتاب في تلك الفئة الأخيرة، وعبارة (الذين كفروا من أهل الكتاب) هي عبارة أكثر تقييدًا لتصنيف تلك الفئة*[32].

---

* يريد المؤلفُ القولَ إن «من» في هذه الآية ونظائرها للتبعيض، ومن ثَمَّ يكون بعضُ أهل الكتاب فقط كفارًا. وهذا الفهم شائع لمثل ذلك النوع من الآيات، ولذا يحسُن التعليق عليه وبيان خطئه. ومن حيث المبدأ فإن في الآية تقييدًا حقًّا، ولكنه تقييد وصفي، لبيان النوع، فـ «من» التي في الآية هي لبيان الجنس التي تُسمّى البيانية، فقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1] معناها: (لم يكن الذين كفروا وهم أهل الكتاب والمشركون منفكين)، كقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: 30]، يعني اجتنبوا الرجز الذي هو الأوثان، لأنه لا خلاف في تفسير هذه الآية الأخيرة أنّ كلَّ الأوثان رجس وليس بعضَها.ومما يبيّن أن «من» في هذه الآية ونحوها لبيان الجنس وليست للتبعيض: أنها لو كانت للتبعيض فإنه ذلك يلزم منه أن المعنى أنّ بعضّ أهل الكتاب كفار، وبعضَ المشركين كفار! ولا شك أن جميع المشركين كفار. فلو كانت مِنْ للتبعيض لوجب أن يكون نظم الآية هكذا: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب و(المشركون) - حيث إن «المشركون» حينَها اسمٌ مرفوع معطوف على الذين اسم يكن وهو في محل رفع، و«منفكين» خبره. لكن بما أن الاسمين (أهل الكتاب) و(المشركين) مجرورين فوجب أنها مجروران بمن نفسِها، فيجب أن تكون مِنْ لغير التبعيض وإلا فسد المعنى كما تبيَّن لك، فتكون «مِنْ» هنا هي التي يسميها البلاغيون والنحاة: (من) البيانية، التي بمعنى بيان الجنس، كما تقول: لبست ثوبًا (من) حرير، يعني: لبست ثوبًا نوعه حرير.

فإن قيل: فما الفائدة من تنويع الكفار بين المشركين وأهل الكتاب إن كانوا جميعًا كفَّارًا، فالجواب: إنه لا إشكال أصلًا في تنوُّع الكفار أنواعًا، بل هو الحق، فإن أهل الكتاب كفارٌ مغايرون للمشركين والوثنيين، ولهم من الأحكام الشرعية ما ليس للمشركين، وذلك لأنهم أقرب من غيرهم من الكفار الذين ليس لهم كتابٌ ولا نبي.

على أنه لو سُلِّم بالتبعيض فهو حقٌّ أيضًا، فالمراد بكفار أهل الكتاب: من لم يؤمن بالنبي عليه الصلاة والسلام بعد بعثته، والمؤمنون من أهل الكتاب من آمن به، وهؤلاء قد ذكرهم الله في كتابه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤْمِنُونَ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ =

في موضع آخر في القرآن وتحديدًا في الآية الثانية من سورة الحشر نجد إشارةً إلى معركةٍ أخرى تحالفت فيها إحدى القُرى الموحّدة مع مكة الوثنية. يخاطب القرآنُ المؤمنين: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ﴾ [الحشر: 2]. فنتيجة تلك المعركة لم تكن مضمونة لأنهم كانوا قادرين على الصمود أمام الحصار تمامًا كما صمدت المدينة، فذلك الحِصْنُ بأسواره العالية كان قادرًا على ضمان مقاومة طويلة الأمد لمن يحتمون خلفه. ﴿مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: 2]. بل الأدهى أنهم كانوا ينتظرون الغوث والنجدةَ من منافقي المدينة الذين يبدو أنهم اختلفوا مع الرسول حول ضرورة معاقبة الخونة المنشقّين. يذكُر القرآنُ أنّ المنافقين قالوا لأصحابهم الذين كفروا من أهل الكتاب: ﴿لَئِنۡ أُخۡرِجۡتُمۡ لَنَخۡرُجَنَّ مَعَكُمۡ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمۡ أَحَدًا أَبَدٗا وَإِن قُوتِلۡتُمۡ لَنَنصُرَنَّكُمۡ﴾ [الحشر: 11].

عندما قرّر المؤمنون الانتقامَ من أهل الكتاب الغادرين الذين تحالفوا مع مكّة المحاربة في محاولةٍ لقتل المؤمنين وأسْرهم، لم يحاولْ أتباعُ القُرآن اختراقَ تحصينات القرية أو وضعها تحت حصار طويل الأمد، بل قاموا مباشرة بقطع وحرق أشجار النخيل الموجودة خارج الأسوار والتي تمثّل مصدرَ غذاء رئيسًا لسُكّان القرية (الحشر: 5). ومع القضاء على أشجار النخيل لم يكن أمام أهل القرية إلا الاستسلام والخروج خارج الأسوار وتجنُّب أيّ ردة فعل عسكرية عن طريق بيان استسلامهم وعن طريق تخريب بيوتهم، وهي المُهمّة التي شاركهم المؤمنون إتمامَها بحماس كبير، ثم غادروا صوبَ الشمال بعد ذلك[33].

تُبيّن الآية (3) من سورة الحشر تعاطُفًا ملحوظاً مع الموحدين الخائنين الذين تواطئوا مع أبي سفيان على إهلاك المؤمنين: ﴿وَلَوۡلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: 3]. الآن وبعد إبعادهم عن الصراع

= إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ﴾ [القصص: 52-54]، مثل عبد الله بن سلَام، وسلمان الفارسي، فالمقصود أن دخول الواحد من أهل الكتاب في الإسلام لا يرفع عنه مطلقًا وصف أهل الكتاب، بل يكون في حقه ميزةً وشرفًا، وهو من الناحية البيانية من المجاز المرسل الذي علاقته اعتبار ما كان. (المترجمان).

انتهى تزلُّفُهم للوثنيين على الصعيدين الديني والسياسي واستعادوا منزلتَهم كفريق ناجٍ ونجوا من العذاب في الدنيا بتركهم موطنَهم الذي أُجْلُوا عنه وانْتُهِكَ الآن. هذا الخطاب الذي يحمل ردَّ فعل قاسيًا لصالح أولئك الضالّين الجامحين يذكِّرُنا بما قاله أغسطينوس من هيبون عن أعداء الكنيسة: «لو كان هؤلاء الأعداء محبوبين ستعامِلُهم بإحسانها (السيدة مريم البتول) أو حتى بنعمتها سواء عاملتهم بالحُجّة والإقناع أو بالتأديب القاسي». الفارق هنا أنّ مُحمَّدًا ﷺ لم يشجع التأديبَ القاسي أو التعامل العنيف بسبب أخطاء عقدية، بل كان دافعه العدوان العسكري ومَنْع العدوان على المؤمنين[34].

لم يُحدِّد القُرآن هُويةَ الموحِّدين الذين حاربوا بجانب مشركي مكة، فربما كانوا متنوِّعين لأنَّ التعميم في قوله (الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) يوعز بمشاركة بعض النصارى وبعض اليهود في الهجوم ضد المسلمين (وربما بعض الصابئين)- وإلا لماذا لم يقل (إن الذين كفروا من اليهود)؟

قال كاتب السِّير ابن شهاب الزهري إن الآية (26) من سورة الأحزاب عن المعركة التي شهدت قتلى وأسرى والتي أعقبت غزوة الخندق تتحدَّث عن بني قريظة من خيبر التي يُعدُّ أغلبُ سُكّانها من اليهود، والذين زعم أنهم تحالفوا مع مكة ضد مُحمَّد ﷺ[35]. ورغم أنّ الروايات التي ظهرت في عصر الخلافة العبّاسية بعد عام (750م) تحدَّثت عن قَتْل الأسرى الذُّكور المتهمون بالخيانة العظمى، إلا أنّ القُرآن لم يرد فيه أيُّ ذِكْرٍ لقَتْلٍ جماعي لرجال خيبر بل يشير حديثُه إلى وقوع كلِّ القتلى أثناء معركة، بل ويشير إلى أنَّ المؤمنين قدموا مأوى للأعداء وأخذو بعضَ الأسرى. فالقُرآن يدين التعسُّفَ والطُغيان وهذا واضح مثلًا في الآية (4) من سورة القصص: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4]. لذلك من المستحيل أن يُصدِر مُحمَّد ﷺ الأمر نفسَه الذي أصدره فرعون.

أما بالنسبة للرواية المنفصلة التي جاءت في سورة الحشر، فقد عرَّف ابن الزبير اليهودَ المنفيين بأنهم يهود بني النضير الذين كانوا يسكنون قريةً خارج المدينة جهة مكة وتحوَّلوا إلى مصدر تهديد بعد تحالُفهم مع قريش. وقد ذَكَر أنهم نُفُوا إلى سوريا. ولأن الأجيال الأخيرة انقطعت صِلَتُها بالأحداث التي وقعت في عشرينيات

القرن السابع سيصعُب تأكيد ما إذا ما كانت تلك الآيات تتحدَّث فعلًا عن يهود بني النضير أَم القرى والعشائر المسيحية العربية أم صابئة الأوس (يقال إن أبا عامر الراهب نُفي إلى سوريا هو الآخر رفقة بعض أتباعه). كما أنَّ توقيت نفي الجماعة المعتدية غيرُ مؤكَّد رغم أنَّ بعض الباحثين المعاصرين يقترحون أنه حدث في أعقاب غزوة الخندق[36].

لا تؤيد التفاصيلُ القليلة التي وردت في القُرآن - بل تناقض - الرواياتِ التي ظهرت في العصر العبَّاسي. مِن الوارد أن تكون الصراعاتُ الدائرة بين المسلمين واليهود في تلك الفترة في دمشق وبغداد قد ألقت بظلالها على حِجازِ بدايات القرن السابع على نحو جعل الكُتَّابَ يستبدلون اليهودَ بالأقليات المسيحية أو الصابئة الذين تحالفوا مع مكّة. من الوارد أنّ الإقصاء التدريجي لليهود من المدينة وضواحيها قد اتبع نمطَ الإقصاء الذي تعرّض له اليهودُ على يد المسيحيين في العصور القديمة المتأخرة من مُدُنٍ مثل الإسكندرية والقسطنطينية وأورشليم، فربما ظنّت الأعدادُ المتزايدة للمسلمين المتحولين من المسيحية أنّ هذا أمرٌ طبيعي[37]. فعلى النقيض من تلك الروايات نجد سورة المائدة التي نزلت في فترةٍ متأخرة من بعثة النبي ترجع إلى عام (631م) أو (632م) وفقًا لأغلب العلماء تتحدَّث عن الأكل من طعام يهود المدينة والزواج منهم.

على أي حال، حتى لو كانت الآيتان (2) من سورة الحشر و(26) من سورة الأحزاب على التوالي تُشيران بالتتابع إلى يهود بني النضير ويهود بني قريظة، فإنَّ تلك الوقائع كانت ترتبط بأحداث سياسية ولا تنعكس على المبادئ العامة للقرآن. فاليهود لم يتوقفوا عن كونهم شعَب الله المختار ولا عن امتلاكهم لكتابٍ أُنزل عليهم منه أو كونهم مرشحين لدخول الجنة فقط بسبب خيانة بعض العشائر المحلية وتحالُفها مع مكة. فبينما يشتكي القُرآن من تخلّي بعض اليهود عن قضية الإيمان نجده يذكر في الآية (46) أن قليلاً منهم ظلوا على عهدهم مع مُحمَّد ﷺ ولا يلعنهم القُرآن بصورةٍ شاملة.

يتفق القرآن وكُتَّاب السيرة اللاحقون حول ردِّ فعل محمَّد ﷺ ضد العدوان

الصريح الذي كان يهدف إلى وأد الدين الجديد في مهده، وهو ردّ الفعل الذي اعتمد فيه على تقنيات حربية بسيطة مثل حفر الخندق أو قطع مصدر الغذاء. وفقًا للقرآن فإنّ الانقساماتِ الداخلية أدّت إلى فشل مكة، مما مهد الطريق إلى إجراء اتفاقات مع مكة بدلًا من حرب لا تُبْقِي ولا تَذَر.

وضعت حالةُ الكرِّ والفرِّ التي استمرت لفترة في أعقاب غزوة الخندق بعضَ وثنيي قريش المحايدين وبعض العشائر البدوية في موقف صعب، وقد دعا القُرآن المؤمنين إلى إحسان الظن بمن يُبدون الحياد قائلًا: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ [النِّسَاء: 86].

لكن ادعاء الحياد ليس كافيًا، بل يجب إثباتُه بالدليل العملي. يتحدّث القرآنُ عن مجموعاتٍ في مكة تحالفت مع النبي وأوصلوا له ذلك سرًّا، وتقول المراجع العبَّاسية إن خزاعة كانت من بين تلك القبائل لكنهم عادوا إلى الوثنية بسهولة بضغطٍ قليل مما جعل القُرآنَ يخشى من أن يُوقعوا بالمؤمنين بعد أن أغرقوهم بوعود الصدق والإخلاص. يقول القرآن: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوٓا إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا ۚ فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ [النِّسَاء: 91].

لم يطالب القرآنُ العشائرَ التي على الحياد أو التي أعلنت تأييدَها لمحمَّد ﷺ بالهجرةِ إلى المدينة، بل كان مجرد تركهم مكة إلى أي منطقة من مناطق عدم الانحياز سيكون كافيًا للثقة في الكفار غير الراغبين في محاربة محمَّد ﷺ، وهذا هو ما تقوله الآية (90) من سورة النساء: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 90].

يحرّم القرآنُ الإغارة على الوثنيين غير المنحازين. تقول الآية (94) من سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ

﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 94]. نجد الآية تحثُّهم على استخدام الذكاء الاجتماعي الضروري للتمييز بين الوثني غير المحارب والمحارب[38].

يُصوِّر القرآنُ تحوُّلَ محمَّد ﷺ وأصحابه إلى محاربة مكة الوثنية المُحارِبة بأنه محاولةٌ لتصحيح الأخطاء الجسيمة وللدفاع عن النفس. من السهولة بمكان إيجاد أوجه التشابه بين النظرة القُرآنية لمفهوم الحرب العادلة ونظرة شيشرون الروماني للموضوع نفسه والتي ظهرت في المسيحية على يد قساوسة مثل أغسطينوس وأمبروزيو من ميلان. لم يهدف مُحمَّد ﷺ من تلك الحروب المدنية إلى تحقيق توسُّعات إمبريالية بل إلى استعادة التوازن المفقود، وكان ليوقف القتال فورًا إذا امتنع المكيون عن جرائمهم ضد المؤمنين.

من خلال القُرآن، نرى بوضوحٍ أنّ عدد المعارك التي حدثت في الفترة المدنية قليل. لكنّ المؤرّخين المتأخّرين ضاعفوا عددَ تلك المعارك الحربية وشكّلوا العَقْد الأخير من حياة النبي حول مجموعة من (الغزوات). وذكروا العديدَ من الحملات الصغيرة التي لم تشهد أيةَ معارك ولم تحقق نتائج ذات وزن مما يجعلنا نشكّ في أن الأجيال المتأخرة اخترعت تلك الأحداثَ لتمجيد أسلافهم. بل إن بعض الأحداث المذكورة على أنها معاركُ كبرى مثل غزوة مؤتة داخل الأراضي الساسانية في مملكة شرق الأردن في الفترة بين عامي (627م) إلى (629م) تبدو وكأنها محض خيال. كما أنّ المفسّرين أساؤوا فهمَ الآيات القُرآنية معتقدين بأنها انتقلت من السماح بالحرب دفاعًا عن النفس إلى التكليف بالحروب الهجومية، لكن هذا الموقف للمفسّرين القروسطيين حول تطوُّر موقف القُرآن به مشكلات كبيرة[39].

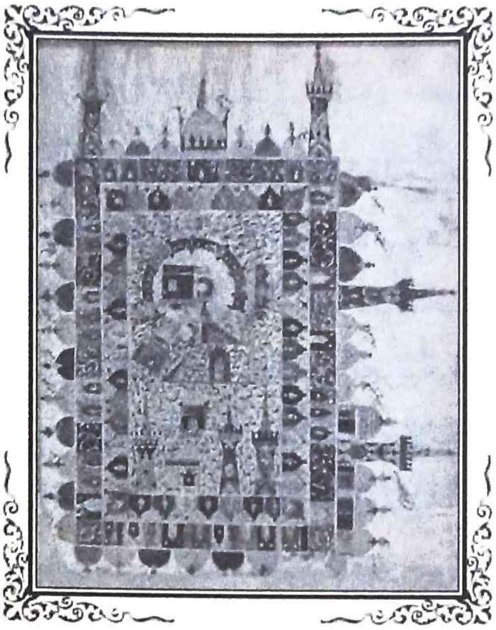
يتفق القُرآنُ مع أغسطينوس وأمبروزيو من ميلان في غير موضع فيما يتعلق بمشروعية القتال كردٍّ على العدوان لكنه يخالفهما في أنه لم يتحدث عن محاربة الوثنيين فقط لوثنيتهم، كما يخالفهما في سَعْيِهما إلى إبادة المعتقدات الدينية للعدو بالقوة العسكرية. وقد رأى أغسطينوس أنّ الحرب المسيحية ضد عدوٍّ وثني تُمثّل مبدأً أنه «حتى الأخيار يمكن أن يبدأوا الحروبَ بغرض إخضاع شهوات الإنسان،

فتلك النزوات يجب القضاء عليها، ويمكن بترها وقمعها في ظل حكومة عادلة»[40]. على النقيض من هذا الرأي، يضع القُرآنُ أساسًا شبيهًا بنظرية جون لوك عن الحرب كردّةِ فِعْل ضد أخطاء المَدنيّة والتعدّي على المِلْكيّة وكذلك ضد قمع الأفراد بسبب معتقداتهم الخاصة.

نجد مثلًا بعضَ المُدافعين المعاصرين عن حرب هيراكليوس ضد إيران الزرادشتية يبنون دفاعَهم على أساس أنها كانت حربًا ضد احتلال المدينة المقدسة أورشليم مِن قِبَل مَن اعتبروهم مجموعةً من عُبّاد النار الكافرين، ورآها البعضُ حربًا مُقدسّة، بل وجدنا البعضَ يؤكّدون أنّ الحرب العالمية التي سادت القرن السابع كانت بمثابة بداية الحروب الصليبية المقدسة[41]. أمّا القُرآن في المقابل فيستخدم لفظةً علمانية للدلالة على القتال رغم إيعازه في بعض الأحيان أنه يكون في سبيل الله. أخذت كلمة الجهاد دلالةَ الحرب المقدسة (ويظلُّ هذا أحد معانيها) في فترة لاحقةٍ من التاريخ الإسلامي في زمن المنافسة الإمبريالية مع الإمبراطورية البيزنطية التي حافظت على تقاليد وتراث الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

الفصل السادس

قلب مكة



في النصف الأول من عام (627م)، بدت آفاقُ انتصار روما المسيحية على الجيوش الساسانية المحاربة قاتمةً، وهو الانتصار الذي كان محمد ﷺ قد وضع آمالَه عليه. فعلى الرغم من فشل إيران وحلفائها من شعوب الآفار [من شعوب القوقاز] في الاستيلاء على القسطنطينية في العام السابق؛ فقد احتفظ الساسانيون باليد العليا، وسيطروا على معظم آسيا الصغرى وجميع الشرق الأدنى. كتب أحدُ المؤرِّخين إن خسرو الثاني أرسل إلى هيراكليوس المحاصَرِ رسالةً مهينة، داعيًا إياه إلى الاستسلام، وعارِضًا عليه وظيفةً صوريةً على إقطاعيّة في منطقة خصبة من إيران. جمع أوغسطس نبلاء الإمبراطورية الرومانية جميعًا في الكاتدرائية العظيمة آيا صوفيا، وقرأ الخطابَ المهين أمام المذبح المقدس فجثَوْا جميعًا على الأرض الحجرية أمامه يبكون، ليُظْهِروا للمسيح كيف صاروا أذلّةً(1).

ومع ذلك فقد كان محمدٌ ﷺ ينتظر بفارغ الصبر انتصارَ القسطنطينية، كما رأينا في الآيات الافتتاحية من سورة الروم: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [الروم: 2-5]. الإضافة إلى ذلك يبدو أنَّ النبيَّ رأى المعاركَ الدفاعية التي قادها في المدينة وما حولها مفيدةً لجُهود الحرب الرومانية. فتذكر سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 39-40][2].

رأى محمد ﷺ أن تأسيسَ أمّة للمؤمنين إلى الجنوب من المقاطعات الرومانية في فلسطين والجزيرة العربية، والحروب التي خاضوها ضد الوثنيين المتشددين؛ كمحاولةٍ لصدّ الاحتلال الإيراني الزاحف، ومن ثَمَّ كحماية للأديرة والكنائس التي في الشمال. لقد كانت إحدى وظائف الفصائل العربية في الشرق الأدنى الروماني أن تحذّر الأديرة من اقتراب القبائل المعادية الموالية لإيران عندما كانوا يخشون من أنهم لن يتمكنوا من إيقاف الغزو، وربما كان المؤمنون أيضًا يقومون بهذا الدور[3]. تعطينا الآية (40) من سورة الحج أيضًا نظرةً ثاقبةً حول نظرية القرآن عن السَّلام الاجتماعي. فبالنظر إلى الفوضى التي سادت في القرن السابع، فإنَّ أفضلَ ما يمكن للمرء أن يأمل فيه هو الضبط والتوازن. حيث تقول الآيات إنه عندما يشنُّ أحدُ الأشخاص عدوانًا فإنه يجب على الآخرين كبحُ جماحه في محاولةٍ لتحقيق الأمن الجماعي.

لم تكن آمالُ أهل المدينة في الإمبراطور الروماني في غير محَلِّها في نهاية الأمر. فخلال عام (627م) استجمع هيراكليوس قواه وشنَّ حملةً عميقة في الأناضول التي تسيطر عليها إيران. ثم تحالف الإمبراطور مع القوات التركية الوثنية الداخلية وقاد ضربةً مفاجئة جريئة في شمال بلاد ما بين النهرين في وقت متأخر من ذلك العام[4].

نجح هيراكليوس وجيشه في هزيمة الجيش الساساني في نينوى في 12 ديسمبر (627م). سمع خسرو الثاني الأخبار على بعد 300 ميلًا جنوبًا، حينما كان يشتّي في قصره المفضَّل، عند قبة مدينة داستجرد، ذي الفسيفساء المتلألئة والحدائق الرائعة ومناطق الصيد. انسحب الشاه على عجلٍ من القصر المكشوف عبر نهر دِجْلة، الملقب بـ «السهم» لسرعة تدفّقه، إلى عاصمته المحصنة القريبة من طيسفون. سار الرومان إلى الجنوب ونهبوا القصرَ الملكي المهجور في يناير (628م).

ومع ذلك فقد أُحبِط الغزاة عندما اكتشفوا أن المهندسين العسكريين الإيرانيين دمروا الجسرَ إلى القلعة. تقول بعضُ المصادر إن نجل خسرو الثاني الأكبر، شيرويه، تمكن من تسريب رسالة تعد بالانقلاب ومعاهدة سلام، مما أقنع المهاجمين بالمغادرة. ثم بدأ الرومان في التراجع دون أن يستولوا على العاصمة بعد أن أوصلوا رسالتَهم. إنّ هروبَ خسرو المهين من العدو قضى عليه سياسيًا. وبعد سنوات من الهزيمة حقَّق هيراكليوس نصرًا مفاجئًا، في واحدة من أكثر الانقلابات الرائعة للمصائر العسكرية في التاريخ. كان محمد ﷺ وأتباعُه المؤمنون سيفرحون بالفعل بسماع هذه الأخبار إذا كان احتمال الإذلال الساساني سيثبِّط أعداءَهم الوثنيين، الذين كانوا حلفاء لإيران.

اعتصم حاجب الشاه، فرخ زاد، وهو شخصٌ قويّ بارز في نفسه، بقوة عسكرية موالية له، وتآمر عبر مسافات طويلة مع الجنرال شهر فاراز في الشرق الأدنى، وكذلك مع بعض الأعيان الأرمن لإسقاط خسرو الثاني ووضع شيرويه على العرش. فأطلقوا سراحَ الأمير الذي كان والدُه قد سجنه. ثم قام المتآمرون بإلقاء الحاكم السابق لإمبراطورية العالم الإيراني في زنزانةٍ مكبَّلًا في السلاسل. وفي 28 فبراير (628م) أعدم الشاهُ الجديد والدَه. قالت الأساطيرُ الزرادشتية القديمة إن الشاه سقط عندما تبنَّى كلامًا زائفًا وفِكرًا غير صحيح، وطارت هالَةُ الموافقةُ الإلهيةُ عليه بعيدًا عن رأسه مثل الصَّقر، لتختفي في بحيرة فوروكاشا *Lake Vouroukasha* الكونية[5].

اتخذ شيرويه اسمًا ملكيًا هو قاباذ الثاني وأتمّ الهدنة الموعودة مع هيراكليوس. وعرض إعادةَ خشب الصليب المقدّس وسحب الجيوش الإيرانية من الشرق الأدنى. وفي القسطنطينية بالكاد استطاع مؤلّف كتاب عيد الفصح احتواء

فرحته، وحثَّ الجميع على رفع صيحةِ فرَحٍ وحَمْدٍ لله لأن «المسيح هو الرب»، قائلًا إن المتجبِّر خسرو الذي أهان يسوع المسيح ووالدته الطاهرة قد سقط ومُحيَ ذِكْرُه. خاطب جورجيوس من بيسيديا *Georgios of Pisidia* [صاحب كتاب عيد الفصح] المنتصرَ هيراكليوس بشأن الملك المخلوع: «لقد كان يعبد النار. وأنتم أيها الملك العظيم تحبُّون خشبَ الصليب السامي، وعندما ارتفع هذا الخشبُ عاليًا في السماء؛ لم تستطع نارُ فارسَ لمسَها»[6].

لكنْ قاوم الجنرال شهر فاراز في الإسكندرية مبادرةَ الشاه الجديد لإعادة الفوات من الشرق الأدنى. كان لا يزال يحتفظ بمصر وسوريا بشكل آمن، وقد حكمهما لسنوات عديدة، ولم يُهْزَم بالطريقة التي كان الجيش الإمبراطوري في نينوى قد هَزمَها. وفي إيران حكم ملك الملوك الجديد قاباذ الثاني لمدة ستة أو سبعة أشهر فقط، ثم مات مع الآلاف من رعاياه أثناء تفشِّي الطاعون في أواخر الصيف عام (628م)[7].

مع صعود دين محمد ﷺ في الغرب من إيران، واجهت طيسفون تحديًا آخر. واجهت الطبقةُ الحاكمة في اليمن الساساني، الذين كانوا أبناء ضبَّاطٍ إيرانيين ونساء محليات؛ تمرُّدًا واصطلاحًا مع الدين الجديد في المدينة[8]. لقد بقي الكثيرُ منهم على الأرجح على زرادشتية آبائهم وأجدادهم الذين جاءوا في حملةِ سبعينيّات القرن السادس (570م). ويجب أن يكون بعضهم قد التقى بمحمد ﷺ خلال السنوات التي عمِل فيها تاجرًا إلى صنعاء وعدن، ويبدو أن الرسول أرسل رسلًا من المدينة إلى هناك في عشرينيات القرن السابع (620هم). وفقًا للروايات الإسلامية فقد وجدت هذه النخبةُ الكوزموبوليتانية [العالمية] المختلطة رسالةَ النصّ المقدس [القرآن] الجديدة مقنعةً.

بدأ القرآن في التواصل مع الزرادشتيين، وإضافتهم إلى صفوف الجماعات التوحيدية. تقول سورةُ الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]. فعلى عكس مثل هذه الآيات السابقة، فإن هذه الآية تصنِّف جميع المجموعات الرئيسة الموجودة في تهامة، وتشمل في الذِّكر بعد الديانات التوحيدية: التقليديِّين الذين يؤمنون بمجموعة من الآلهة (الذين أشركوا). بما أن

الوثنيين مذكورون كفئة نهائية ومتميزة؛ فإنّ هذه الآيةَ تُظهر أن اليهود العاديين والصابئة والمسيحيين والزرادشتيين لا يُوضعون في صفوف المشركين[٥]، ومن ثمّ تكون الجماعات الخمسة الأولى هي الجماعات التوحيدية. ولهذه الآية باعتبارها قائمةً للجماعات غرضٌ مختلف عن الآيات المماثلة الأخرى التي تسرد الجماعات الدينية الموجودة، حيث إنه بالنظر إلى تضمين الوثنيين في الآية، فإن القرآن لا يعُدُّ جميعَ تلك الجماعات المذكورة بالخلاص. تشير الآيةُ إلى أن هذه الطوائف الدينية الستّ يجب أن تتعايش بسلامٍ لأن الله هو الذي سيحكم الحُكْمَ النهائي بشأن صوابها أو خطأها.

تشير إضافة الزرادشتيين [المجوس] لأول مرة إلى قائمة الناجين إلى أنَّ محمَّدًا ﷺ قَبِلَ هذا الدينَ كجزءٍ من كومنولث الموحّدين، ويتطلع الآن إلى حدٍّ كبيرٍ إلى دمج هذه الجماعة الإيرانية في حِلْفه أو حتى تحويلهم إلى الإسلام. لقد وجَّه كراهيته إلى خسرو الثاني كمعتدٍ، وليس تجاه إيران أو دينها. فالزرادشتيون بعد كل شيء كان لديهم نبي (زرادشت)، ومجموعة من النصوص المقدسة، وشكلٌ من أشكال التوحيد (بقدر ما سينتصر الإله الخيِّر أورمزد في نهاية المطاف على مبدأ الشر أهرمن)، وإيمانٌ بيوم القيامة. قد يكون البعض من بين النخبة الإيرانية في اليمن قد بدأوا يرون محمّدًا ﷺ على أنه ساوشيان *Saoshyant*، أي: المسيّا الزرادشتي. يؤكد الطبري أن الوالي الساساني اليمني، باذان بن ساسان، اعتنق عقيدةَ النبي مع كبار قوّاده الإيرانيين، وأقرَّه محمد ﷺ على منصبه حتى وفاته، وبعد ذلك أرسل مجموعةً من أصحابه حُكّامًا هناك. تزعم هذه الروايةُ أنّ النبي نجح في دمج اليمن من خلال اكتساب مؤمنين جدد مؤثرين بدلًا من قوة السلاح. لا يمكن تأكيد هذه الروايات عن تحوُّل النخبة الإيرانية في اليمن إلى الإسلام من القرآن، لكنها تتماشى مع المقاطع القرآنية حول التحول الجماعي السِّلمي في هذا العصر. لقد بدأت قوّةُ القرآن الناعمة تنتصر في هذه الأثناء[10].

انطلق محمد ﷺ بشكلٍ مفاجئٍ مع مجموعة من المهاجرين والأنصار من المدينة في مارس عام (628م)، مصمِّمين على أداء العمرة في مكة، بحسب رواية

راوي السيرة الأصلي: عروة بن الزبير[11]. وبحسب رواية عروة بن الزبير فإن محاولة زيارة عام (628م) تلك لزيارة المكان المقدس، في مواجهة أَسِنّة المعارضة المسلحة المحتملة من العرب التقليديين [المشركين] المتحمّسين كان يشبه فعلًا شجاعًا للعصيان المدني. كانت النخبةُ الوثنيةُ المكية، بقيادة أبي سفيان وخالد بن الوليد، لا تزال تسيطر على الكعبة، وما زالت معادية لمحمد ﷺ، ولذا شهدَ هذا الموكبُ خطرًا شديدًا. من المحتمل أن يكون جميع المعنيين قد فهموا أنه بحلول ذلك الوقت كانت إيران قد انغمست كثيرًا في السياسة الداخلية لتوجيه عملائها العرب لدعم مكة. عندما توقف النبيّ وحزبه في مكان يسمى ذا الحليفة، قلّد ناقته القُرْبانية [الهَدْي] وشقّ سنامها [أشعرها] للإشارة إلى أنها ستُقرَّب في العمرة، ثم ارتدى هو وأصحابه الأُزُرَ والأردية البيض للحجاج السِّلميين ليُعلنوا أنهم ليسوا جماعةَ حرْبٍ.

لقد أدان محمد ﷺ مرارًا وتكرارًا الطريقةَ التي اعترضَ بها الوثنيون المتشددون في مكة المؤمنين عن مقصدهم الأساس للزيارة ومصدر البركات. تقول الآيةُ في سورة الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: 25]. لا تنادي الآيةُ بدعم المصلّين من المناطق الحضرية فقط، ولكن أيضًا البدو من المناطق الخلفية، لأجل التراجع عن هذه الممارسة الجائرة، والتي تتعارض مع سَلام الحَرَم.

في أواخر العشرينيات من القرن السابع (620م)، بدأ كِتابُ المؤمنين في إعدادهم لاحتمال المصالحة مع العرب التقليديين: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةًۚ﴾ [الممتحنة: 7]. فرغم كل شيء لم يرتكب جميعُ الوثنيين جرائمَ حرب، وكان الكثير منهم من الناحية العملية مُحايدين، حتى وإن كانوا يعيشون بين المحاربين. ومن ثَمَّ تستمر الآية بعدها لتقول: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. تصر الآيةُ على أن المؤمنين يجب أن يعاملوا الوثنيين غير المحاربين بإنصاف، وهو مبدأ من مبادئ الحكم المدني لم يكن معروفًا في روما المسيحية المجاورة أو إيران الزرادشتية، وجرى قَمْعُه إلى حدٍّ كبير من قِبل التقليد التفسيري الإسلامي في وقت لاحق[12].

وبحسب رواية عروة، فعندما وصل محمد ﷺ ومجموعته الحزينة إلى نبع قرب عُسفان، لقيه رجلٌ ودودٌ من مكة، اسمه بشر الكعبي، فأبلغه أن العيون حذَّروا قريش من اقترابه، وذكر له أن المحاربين خرجوا من مكة بسرعة. وجاء في بعض الروايات أنهم كانوا يرتدون جلودَ النمور ويحلبون إبلَهم ويخيِّمون في ذي طوى، وقد قاد محاربُ قريش خالد بن الوليد حفنة من سلاح الفرسان إلى الغميم على بعد ثمانية أميال من موقع النبي، وهم يُقسمون أنه «لا يدخلها عليهم أبدًا».

تشاور محمّد ﷺ مع أصحابه، بحسب الرواية المنسوبة إلى عروة، حول أفضل السبل للتصرف، فقالوا: «إنما جئنا معتمرين، ولم نجئ لقتال أحد»[13].

عند ثنية المرار بالقرب من ينابيع الحديبية بركت ناقة محمد ﷺ وأبت النهوض، ويقال إنّ المؤمنين قد اعتبروه علامةً على الإرادة الإلهية. ينقل الطبري روايةً مفادها أن أنباء وفاة الإمبراطور الساساني وصلت إلى محمَّد ﷺ هناك في الحديبية حيث أقام المؤمنون معسكَرهم[14].

ثم انطلق المكي بُديل [بن ورقاء] الخزاعي مع بعض زملائه من رجال قبيلة خزاعة للاجتماع بمحمد ﷺ. احتوت هذه العشيرة المكية على بعض المؤمنين في السرِّ، وقيل إنه حتى الوثنيين في خزاعة كانوا في جانب النبي سياسيًّا. يروي عروةُ هنا قصةً تتوافق مع وجود حلفاء وثنيين لمحمد داخل مكة كما ألمحت سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94]، ويقول عروة إنهم زوَّدوه بذكاءٍ حول الوضع هناك في مكة.

قال محمد ﷺ لـ بديل: «إننا لم نأتِ لقتال أحد، وإنما جئنا معتمرين».

رجع بُديل بما قاله محمد ﷺ إلى مكة، لكنّ وجهاءها ردُّوا بغضبٍ قائلين إن محمّدًا ربما لم يكن يريد معركةً، إلا أنهم مستعدون لخوض معركة، وتعهدوا بأنه لن يدخل المدينة عنوةً ضد إرادتهم، ولا يتحدَّث البدو العرب المحيطون بأي ضعفٍ منهم بسبب ذلك.

تلا ذلك سلسلةٌ من المفاوضات، مع إرسال المبعوثين ذهابًا وإيابًا بين الحديبية ومكة. وفي وقتٍ ما قيل إن أبا بكر أخبر أحد المفاوضين الوثنيين

المتعجرفين [عروة بن مسعود] بشكلٍ صريح بما يمكن أن يفعله مع إلهته اللات: [«امصص بظر اللات»].

وأخيرًا استنتج رجل من كنانة [الحُليس - أو الجُليس - بن علقمة]، رأى أن الإبل قد قُلِّدت وأُشعِرت وجُهِّزت للتضحية؛ أنه وفقًا لأحكام حَرَم الكعبة: لا يجوز طردُ المؤمنين. فأقنع قريش بالتسوية.

بعد ذلك أرسل الوثنيون سهيلَ بن عمرو للتفاوُض مع محمد ﷺ، وقدَّموا عرضًا مفاده أنه يمكن أن يعود في العام التالي ويؤدي العمرة بعد ذلك، لكن عليه أن ينسحب في ذلك الوقت حتى لا تفقد قريش هيبتَها أمام البدو المحيطين. يشير عروة إلى أن القيادة المكية انخرطت في منافسةٍ سياسيةٍ مع محمد ﷺ على كَسْب ولاء هذه القبائل الريفية، وكانوا يخشون أنه إذا ذاع أن المؤمنين شقوا طريقهم بسلام إلى المدينة مرةً أخرى، فإن ذلك سيُطلق موجةً جديدة من التحالفات بين المدينة والأراضي النائية. ومن ناحية أخرى فإنهم إذا استعملوا العنفَ وهجموا على الحجّاج ذوي الثياب البيضاء في شهر حرام؛ لفقدوا ولاءَ حُلفائهم الذين يرعونهم لأنهم سيظهرون كطغاةٍ مدنسين.

في رواية عروة، لم يحبّ أصحابُ النبي الاقتراحَ إلى حدٍّ ما. وهبَّ عُمَر القويّ سريع الغضب وذهب إلى الشيخ أبي بكر قائلًا: «أليس برسول الله؟، أولسنا بالمسلمين؟، أوليسوا بالمشركين؟» ليُقِرَّه الشيخ النحيلُ أبو بكر. وهنا يسأل عمر: «فلِمَ نعطِ الدَّنِيَّةَ في ديننا؟». ليعترض أبو بكر: «الزَم غرزَك!، فإني أشهد أنه رسول الله». هدَّأ هذا القولُ عمرَ سريعَ التأثُر، ليقول: «وأنا أشهد أنه رسولُ الله». وفق رواية الزُهري طلب محمد ﷺ من كاتبٍ أن يكتب المعاهدة. وبدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم». وجد سُهيل، مثل العديد من المكيين، أن هذا التعبير عن الرحمة الإلهية (المتأثرة بالكتاب المقدس والتقاليد اليَمَنيَّة* غريبٌ، وأصرَّ على تغييره إلى:

---

* وَصْفُ اللهِ بالرحمة موجودٌ في جميع النصوص الموصوفة بأنها وحي إلهي، فهو من الصفات الإلهية التي أجمع عليها أهل الأديان. ويشير المؤلفُ هنا أيضًا إلى ما ذكره سابقًا من وجود نقوش يمنية فيها اسم الله: الرحمن، وكان مسيلمة الكذاب يُلَقَّب: برحمان اليمامة. وعلى كل حال فليس في هذا إشكالٌ، فالحق قديم، ووجود آثار قديمة من الحق هي من دلائل الحق، والقرآن يصف نفسه بأنه مصدِّقٌ وتصديق الذي بين يديه. (المترجمان).

«باسمك اللهم». وعلى الرغم من اعتراضات المؤمنين وجد النبيُّ هذا مقبولًا، وكتبها الكاتب. وتابع محمدٌ ﷺ: «هذا ما صالح عليه محمَّدٌ رسول الله». فاعترض سهيل: «والله لو كنَّا نعلمُ أنك رسولُ الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، اكتب: محمد بن عبد الله». وأمام إمكانية استعادة السلام المعلَّق في الميزان، ابتلع النبيُّ كبرياءَه* مرة أخرى ووافق: «اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله وسُهيل بن عمرو».

في هذه الوثيقة، التي أصبحت تُعرف باسم صُلح الحديبية، اتفقا على أن المؤمنين سيضطرون إلى تأجيل عُمرتهم لمدة عام حتى تتمكن قريش من حفظ ماء وجهها، ولكن يمكن أن يأتوا بعد ذلك لمدة ثلاثة أيام بتسليحٍ خفيفٍ وسيوف مُغمَدَة. كما أن الفريقين سوف يمتنعان عن الأعمال العدائية لمدة عشر سنوات، وسيكون كلٌّ من المدنيّين والمكّيين في أمانٍ من الهجوم. وللذين يرغبون في التحالف مع أيٍّ من الطرفين الحريةُ في فِعْل بذلك. تضمنت الاتفاقيةُ عدمَ مساواة كبيرة. فستكون هناك حريةٌ لمن يرغب في الفرار من مدينة محمد ﷺ والذهاب إلى قريش، وأما من يتحوَّل إلى الإيمان الجديد من قريش ويرغب في الانتقال إلى المدينة والانضمام إلى محمد ﷺ فإنّ عليه أن يعيدَه إلى مكة.

يشير الكُتَّاب المسلمون المتأخّرون إلى أن موافقة النبيِّ على العودة إلى مكَّة بعد أن تمكَّن المؤمنون من الوصول إلى المدينة قد اعتبرها البعضُ مُخزيّةً. ربما لم يتخيَّل هؤلاءِ السُّكّانُ اللاحقون للإمبراطوريات الإسلامية العظيمة أن الوثنيين يجب أن يُعاملوا على أنهم متساوون لأغراضٍ تعاقدية. وعلى النقيض من ذلك، فإن

---

* هكذا عبَّر المؤلّف، وحافظنا عليه مراعاة للدقة في النقل. وهو تعبير جاف، لا نحبّ إطلاقَه على النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يستغرب من المؤلف الذي لا يأتي من خلفية إسلامية، وإن كان يحترم الإسلامَ ونبيّه. أما تصرف النبي هاهنا فهو من حِكْمته ورعايته للمصلحة، ولم يكن النبي يقاتل أو يُسالم على كبريائه أو مُلكه، وإنما كان ذلك كله في سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا، وكما وصفت عائشةُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم: «ما رأيتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم منتصرًا من مظلمة ظُلِمَها قطُّ، ما لم ينتهك من محارم الله شيءٌ، فإذا انتُهِك من محارم الله شيء كان أشدَّهم في ذلك غضبًا». وكان النبيّ أشدّ الناس تواضُعًا، وشواهد ذلك فوق الحصر. (المترجمان).

القرآن كان واضحًا في الإصرار على التعامل العادل مع جميع البشر على أساسٍ ما لا يمكن تسميتُه إلا بنوعٍ من إنسانوية العصور القديمة المتأخرة[15]. لقد كانت الاعتراضاتُ على أي حالٍ مُفارِقَةً أو متناقضة. فمنذ أن علَّم النص الإسلامي المقدس حريةَ الضمير، لم يكن محمَّدٌ ﷺ يريد أن يعودَ إليه مرتدٌّ فرَّ إلى مكة الوثنية. وبما أن المعاهدة سمحت لقبائل قريش بالإعلان عن الإيمان بمحمد ﷺ والبقاء في مكة؛ فإنه لم يعد لديهم سبب للهجرة إلى المدينة.

يقول عروة إن محمَّدًا ﷺ طلبَ من المؤمنين المحبَطين في ذلك العام أن يُضحُّوا بإبلهم في الحديبية بدلًا من مكة. لقد رفضوا لأنهم لم يكونوا - فنيًّا - في حرم الكعبة. ثم ضحَّى محمَّدٌ ﷺ وحلق رأسه، مُخجِلًا بقية حزبه لفِعْل الشيء نفسه.

إن رواية الحديبية المنسوبة إلى عروة بن الزبير من قِبَل العديد من المؤلفين اللاحقين لا يمكن تأكيدها من القُرآن. تُظهر رواية عروة علاماتٍ على إعادة الصياغة عبر إجراءاتٍ شعبيّةٍ (يُحِبُّ القُصَّاصُ مضاعفةَ بعض العناصر، وهناك قِصّة عن معجزةٍ لتزويد محمَّدٍ ﷺ أصحابَه بالماء). تُشبه بعضُ الأحكام المذكورة في الصُلح تلك الواردة في معاهدة السلام عام (561-562م) بين الإمبراطورية الرومانية والبيت الساساني، بما في ذلك الاتفاق على رفض استقبال الهاربين، وإلزام الحُلفاء العرب القَبَلِيّين بالسلام، والنص على الحرية الدينية لأتباعهم الذين يعيشون تحت الحكم الأجنبي[16]. نستدعي الآنَ هذه الحادثةَ باعتبارها مِثالاً على العمل الجماعي غير العنيف، بهدف استعادة الهدوء الاجتماعي في الحجاز. إن المشاعر تجاه التوصُّل إلى اتفاقٍ مع العرب التقليديين وصنع السلام إذا كانوا يميلون إليه؛ موجودةٌ أيضًا في القرآن.

في أعقاب انتكاس إيران وهزيمتها، صوَّر مناصرو القسطنطينية هيراكليوس على أنه إسكندرٌ ثانٍ، تقديرًا لهزيمة عدوه الإيراني، تمامًا كما أسقط الإسكندر المقدوني السلالةَ الأخمينية في العصور القديمة. اجتاح الإسكندر (356-323 قبل الميلاد) أوروبا بجيش يوناني جمَعه من متطوّعين محليين، وغزا آسيا الصغرى

وسوريا ومصر وبلاد الرافدين وإيران. وبعد سقوط خسرو الثاني، أعاد الكُتّاب الرومانيون الناطقون باللغة السريانية، والمتلهّفون لاستعادة ولاء المسيحيين في الشرق الأدنى الذين عاشوا تحت الحكم الساساني لمدة عقدٍ ونصف؛ أعادوا صياغة هذه المواد الملحمية الموجودة مسبقًا، والمعروفة باسم «الرومانسية الإسكندرية». وقد أدخلوا في هذه القصة ثيمةَ الكتاب المقدس التي قام فيها الفاتح العالمي ببناء جدارٍ حديدي لإبعاد الحشود الشرقية المهدِّدة للعالم من جوج وماجوج، والتي حدَّدها الرومان في القرن السابع بأنها إيران[17]. تعطي سورة الكهف في القرآن (83-99) ملخصًا كبسوليًا لهذه الملحمة، مع تفاصيل موجودة فقط في نسخة الملحمة الموجودةِ بين سكان الشرق الأدنى والمعدَّة لتعزيز الدعم للقسطنطينية لاستعادة جميع أراضيها. كان المؤمنون في أواخر العشرينيات من القرن السابع (620م) سيقرؤون القصة، مثلهم مثل السوريين وغيرهم، على أنها صرخةٌ حاشدة لـ هراكليوس ضد حرب العدوان الساساني.

ولأن الفاتح المقدوني دمَّر العاصمة الأخمينية العظيمة: برسيبوليس [تخت جمشيد] عام (330 قبل الميلاد)، فإن أجيالًا من الكُتَّاب الإيرانيين كَرِهَتْه. لقد صوَّرتْه إحدى الأساطير الرومانسية الفارسية الوسيطة على أنه خسيس شرير مخدوعٌ من أهرمن، الشيطان الفارسي. ونكَّلت به لحرقه الكتب المقدسة الفارسية، الأفيستا والزند، الذي كتبه الكهنةُ الأتقياء «بحِبْرٍ ذهبي على رَقٍّ مُعَدّ»:

> «هكذا يقولون إن الزرادشت الصالحين نشروا الدِّينَ المقبولَ في العالم، وظلَّ الدِّينُ نقيًّا والناسُ بلا شكٍّ حتى انقضت ثلاثمائة سنة. ثم إنّ رُوحَ الشرِّ الكاذبَ اللعين أغوى الإسكندرَ الإغريقي الملعون الذي سكن مصرَ، لأجل تهييج الذين لديهم شكوكٌ حول هذا الدين، وأرسله إلى العالم الإيران بطغيانٍ عظيمٍ وعدوانٍ وشقاء. قتل الإمبراطورَ الإيراني وترك القصرَ وسيادَته في حالةِ خرابٍ ودمار»[18].

أمّا «الرومانسية الإسكندرية» التي جرى إنتاجها في سياق هيراكليوس فتتنبأُ بأنه في نهاية الزمان، سوف ينهار حاجز المقدونيين المقام ضد البرابرة، مما سيسهّل لهم التدفُّقَ على العوالم المستنيرة. كان المؤلفُ يقصد بهذه الصورة أنْ تشيرَ

إلى أنه في مواجهة التقدُّم الإيراني، فإن هيراكليوس وحدَه، الإسكندر الثاني، يمكنه إعادةُ بناء الجدار وإنقاذ الحضارة.

تقول سورةُ الكهف (83-99) إن "ذا القرنين" (وهو لقب رُؤيوي* للإسكندر**) خلال غزواته الواسعة النطاق، اكتشف شعبًا كان بالكاد قادرًا على فهم الكلام. فذكرت له قوّاتُه فسادَ هؤلاء القوم: ﴿قَالُوا۟ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: 94]، فردّ عليهم الإسكندر: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [الكهف: 95]. وكما هو الحال في «الرومانسية السريانية»، قام هو وجيشه ببناء جدار حديدي لإبعاد هذه الحشود. ثم يحذِّر الجنرال القديم: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا﴾ [الكهف: 98]. وعلى الأرجح، فبالنظر إلى سورة الروم (آية: 1)، فقد اتفق القرآن على أن هيراكليوس باعتباره إسكندرًا ثانيًا كان أملَ الحضارة الوحيد في صدِّ الهجمة الآتية من الشرق الإيراني، في حين يُشيرُ في الوقت نفسِه إلى أن هذه الأحداث التي تهزّ العالَمَ أعلنت عن رسالةٍ نبوية جديدة.

---

* تقدَّم تفسير معنى الرؤيوي، ويراد به النبوئي. (المترجمان).

** كون ذي القرنيْن هو الإسكندر المقدوني، هو أحد الأقوال في تفسير الآية، بل حتى من يقول إن اسمه الإسكندر ليس جميعهم يقولون هو الإسكندر بن فيلبس المقدوني، بل منهم من يسميه الإسكندر بن دارا ويرجع به لزمن أقدم، وفي اسم ذي القرنين وتعيينه أقوال أخرى معروفة، وفي زمنه ثلاث أقوال، فقيل إنه من القرون الأول من ولد يافث بن نوح، وقيل إنه كان بعد ثمود، وقيل إنه بين عيسى ومحمد - وهذا أيضًا يتناقض مع القول إنه الإسكندر لأن الأخير قبل عيسى بأكثر من ثلاثمئة سنة -. ويُرجَع إلى هذه الأقوال جميعِها في زاد المسير لابن الجوزي. وليس على جميع الأقوال الواردة فيه دليل يجب الخضوعُ له، ولا فيه قول تقوله كثرةٌ من الصحابة أو التابعين بحيث يُقال إنه من المشهور بينهم أنه الإسكندر أو غيره، بل الأقوال جميعها مروية عن أفرادٍ من الصحابة والتابعين. ولابن تيمية انتقاد قوي على قول من قال إنه الإسكندر. انظر: الرد على الشاذلي، (ص: 135)، والرد على المنطقيين، (ص: 186، 283)، ودرء التعارض، (5/ 68)، ومجموع الفتاوى، (4/ 161)، ومنهاج السنة، (1/ 317، 410)، وانظر: البداية والنهاية لابن كثير، ط إحياء التراث، (2/ 122). فتأسيس المؤلف على ذلك علاقة القرآن الوثيقة بالروم في سياق رؤيته الكومنولثية التي يريد التدليل عليها، وربط شخصية ذي القرنين على أنها الإسكندر بانتصار الروم على الفرس في زمن النبي وأن هيراكليوس ذو قرنين جديد؛ كلُّ ذلك بناءٌ على أسس استدلالية غير قوية كما ترى. (المترجمان)

وأما سِفر دانيال (إصحاح 7)، بحديثه عن الحُكْم اليوناني باعتباره الحكم الأخير قبل مجيء حُكْم المقدَّسين، سمح للمسيحيين الرومان بربط الإسكندر (بادئ الحُكم اليوناني) بالشخصِ الرؤيويّ المعروف باسم «الإمبراطور الروماني الأخير». يقول دانيال (7: 7- 8): «وَإِذَا بِحَيَوَانٍ رَابعٍ هَائِلٍ وَقَوِيٍّ وَشَدِيدٍ جِدًّا، وَلَهُ أَسْنَانٌ مِنْ حَدِيدٍ كَبِيرَةٌ. أَكَلَ وَسَحَقَ وَدَاسَ الْبَاقِيَ بِرِجْلَيْهِ. وَكَانَ مُخَالِفًا لِكُلِّ الْحَيَوَانَاتِ الَّذِينَ قَبْلَهُ، وَلَهُ عَشَرَةُ قُرُونٍ. كُنْتُ مُتَأَمِّلًا بِالْقُرُونِ، وَإِذَا بِقَرْنٍ آخَرَ صَغِيرٍ طَلَعَ بَيْنَهَا، وَقُلِعَتْ ثَلاَثَةٌ مِنَ الْقُرُونِ الأُولَى مِنْ قُدَّامِهِ، وَإِذَا بِعُيُونٍ كَعُيُونِ الإِنْسَانِ فِي هذَا الْقَرْنِ، وَفَمٍ مُتَكَلِّمٍ بِعَظَائِمَ». في موضعٍ لاحق في السِّفر (7: 24)، يشرح الملاكُ تفسيرَ الرؤيا بأن الوحش الرابع الذي بعشرة قرون، هو الإمبراطورية اليونانية مع عشرة ملوك لها (الإسكندر وتسعة يخلفونه)، والذي سيخلفه ملك يوناني آخر، هو «القرن الصغير» الذي سيهزم ثلاثةَ منافسين ملكيين[19].

في موضعٍ لاحقٍ وصف الكتّابُ الرومانُ الرُّؤيَويون هذه الشخصية بطريقة إيجابية. لقد رأوا «القرنَ الصغير» على أنه «الإمبراطور الروماني الأخير» للإمبراطورية الناطقة باللغة اليونانية الشرقية قبل أن يبدأ العهد الرؤيوي للمقدَّسين. قد يكون هذا التأويلُ للحكام اليونانيين كوحشٍ له «قرن» في سفر دانيال (إصحاح 7) أصلًا من أصول اللقب القرآني للـ إسكندر بـ «ذي القرنين». فقد كان هو القرنَ الأول في تأسيسه لإمبراطورية عالمية، وخليفته البعيد في نهاية العالم هو «القرن الصغير»[20].

تحتوي سورةُ الكهف أيضًا في الآية (18)، التي أعيد تأريخُها مؤخرًا إلى عام (629م) أو (630م)، على نسخة العصور القديمة المتأخرة من قصة ريب فان وينكل *Rip van Winkle*، قصة السبعة النيام في مغارة أفسس[21]. نام هؤلاءِ الشبابُ المتحوّلون الجدد إلى المسيحية في كهف في وقت اضطهد فيه الوثنيون الرومان الأشخاصَ بسبب اعتقادهم، ولكن استيقظوا بعد قرنين من الزمان ليكتشفوا أنهم يعيشون في إمبراطورية مسيحية. يشرح القرآنُ هذه الأسطورة* المشهورة في السورة

* إن استعمال هذه الكلمة لوصف قصة وردت في القرآن؛ هو أمر حسَّاس، لأنه يعطي =

نفسِها التي يعيد فيها سرد قصة «الرومانسية السكندرية»، ومن المحتمل أن يستخدمها أيضًا للإشارة إلى الأحداث الجارية. أتساءل عما إذا كان القرآن قد اعتبر مسيحيي سوريا ومصر بمنزلة فاقدي الوعي سياسيًّا تحت الحكم الزرادشتي لـ شهر فاراز، ولكنهم استيقظوا الآن ليجدوا أنفسَهم مرة أخرى في عالَمِ مَلِكٍ مسيحي تقي.

وبالنظر إلى أن السورةَ تبدأ بتوبيخ المسيحيين لنسبتهم الولد إلى الله (حرفيًّا)، فربما كان محمد ﷺ يأمل أيضًا أن تؤدي هذه الاضطراباتُ السياسية إلى إعادة التفكير في المستنقع العَقَدِي الذي جادل فيه اللاهوتيون أنفسَهم، وأن يتحوَّلوا إلى شكلٍ من أشكال التوحيد. ربما تشجَّع النبيُّ بهذه الآمال من خلال محاولات هيراكليوس الخاصة لإيجاد حلٍّ وسَطٍ بين الخلقيدونيين والميافيزيين، حيث بحث عن صيغةٍ شاملةٍ جديدة تصوِّرُ المسيحَ على أنه يمتلك طاقةً أو إرادةً واحدة، وتَرَكَ جانبًا مسألة ما إذا كان لديه طبيعة واحدة أو طبيعتان[22].

= انطباعًا بالخرافة وعدم الصدق، ولا ننسى أن الكفار قد اتهموا النبي أنه جاء بأساطير الأولين. وبصفة عامّة تُطلق الأساطير بالمفهوم الأنثروبولوجي في الأدبيات الغربية على القصص التأسيسية التي يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصور. ومع نمو الاتجاه العقلاني منذ القرن الرابع قبل الميلاد تقريبًا حتى بداية القرن التاسع عشر جرى وصف الأساطير بعدم العقلانية، بالإضافة لسمتيْن أخريين، هما التنوع الشكلي الكبير (نص مقدس، حكاية صبيانية، قصة بناءة)، وشمولية بعض العناصر (طوفان، مخلوقات عجائبية، عوائق). إلا أنه مع تطور الأنثروبولوجيا وبخاصة الاتجاه البنيوي فيها تحوّل الاتجاه في دراسة الأساطير على يد فرايزر وإلياد وستراوس وغيرهم إلى منحى أكثر عمقًا يستعمل المناهج الألسنية والسيميائية والتاريخية والسيكولوجية والمقارنة في دراسة الأساطير. ومع ذلك فثمة اتفاق عام في الدراسات الميثولوجية أن الأساطير تُبنى على أنظمة وبنى من الرموز والأخيلة، والمراد بها معانٍ وقيم وتوقُّعات وآمال معينة، ومن ثَمّ فإن مسألة صدقها الذاتي التفصيلي ليس موضع نظر أصلًا. ومن هنا فإن وصف الأساطير لا يمكن أن ينطبق على القصص القرآني بأي حال، لأن صدقها الذاتي لا ريب فيه، وصدقها لا ينفي أن المقصود بها معانٍ أعمق، وهي داعي الاعتبار والفهم فيها. وقد نحى منحى رمزية قصص القرآن بعض الباحثين قديمًا وحديثًا، ولم يُقبَل منهم ذلك. (المترجمان).

وكما يتذكَّر المسلمون في وقت لاحق، فإن صلح الحديبية عام (628م) لم يستمر عشر سنوات، ولكن حتى يناير عام (630م) فحسب. وأوضح عروة في روايته أن الصُّلح حدَّد أن للعشائر الحرية في التحالف مع النخبة المكية أو مع محمد ﷺ في المدينة، وحظرت هجومَ أحد التحالفات على الآخر. أعلنت بنو كعب [من خزاعة]* في مكة، وهم مزيج من العرب التقليديين [المشركين] والمؤمنين، عن دعمهم للنبي سياسيًّا. وكان منافسوهم الوثنيون المتشددون بنو بكر متحالفين مع قريش. وفي وقت متأخر جدًّا عام (629م)، تحارب بنو بكر وبنو كعب. انحازت قريشٌ إلى جانب حلفائهم بني بكر وساعدوهم بالسلاح. قد لا يعكِّر الشجارُ بين بني بكر وبني كعب في حد ذاته على السلام في الحجاز، لكن قريش انتهك الصلحَ مع أتباع النبي بتسليحها بني بكر بنشاطٍ. ومن ثَمَّ اعتبر محمد ﷺ والمؤمنون أن المعاهدة قد انتُهِكَت، مما سمح لهم بالانطلاق إلى الكعبة دون طلب إذنٍ من أيِّ شخص(23).

وفقا للقرآن كان محمد ﷺ عند هذه المرحلة قد رأى رؤيا بالذهاب إلى مكة ودخول الكعبة: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ﴾ [الفتح: 27](24).

فجمع النبيُّ أتباعَه وأعلن: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ﴾ [الفتح: 4].

فسافروا في حالةٍ من السكينةِ الإلهية عبر الصحراء الشتوية الباردة، وربما عبروا في بعض الأحيان جداول رقيقة من البرَدِ تنحدر إلى الوديان العميقة وتغذيها هبّة خاطفةٌ باردة أو اثنتان. وهل مرُّوا بأعشاب ونباتات خضراء غير مرغوب فيها وسط مجموعات من القيصوم الأصفر، وهم يتَّجهون بثباتٍ إلى ما يمكن أن يكون فكَّي الموت في مكة المشاكسة؟

اعترضت السورةُ على الحلفاء البدو الوثنيين المذبذبين الذين رفضوا مصاحبة أهل المدينة: ﴿سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا﴾ [الفتح: 11]، لترد

* المشهور أن الذين دخلوا في عقد النبي هم خزاعة، وبنو كعب من خزاعة (المترجمان).

سورة الفتح على هذه القبائل البدوية موبّخةً إياهم: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا﴾ [الفتح: 12].

تشير هذه الآياتُ إلى أن المدنيين تُركوا في موقف حرجٍ من قبل بعض الحلفاء البدو المفترضين أثناء اقترابهم من المدينة المقدسة في أوائل يناير (630م)، وإضافةً إلى ذلك فقد كان لدى البدو تقديرٍ متدنٍّ لفُرَص نجاة المؤمنين من الذّبح.

﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ﴾ [الفتح: 15]، لتختتم الآية بالقول: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: 15].

يوضح هذا الحوارُ أنّ محمَّدًا ﷺ كان قد قرَّر مسبقًا أن الحملةَ ستكون سلميةً، وأن النبي أعلم أتباعَه أن المدينة المقدسة لن تُنهَب. وفي بعض الأحيان لم يتمكن حلفاءُ النبي المتوحشون بين البدو، وربما كانوا لا يزالون وثنيين، إلى جانب بعض المنافقين؛ من معرفة سبب خَوْضِهم في مثل هذه المشاكل في ظلٍّ هذه الظروف. كان من الممكن أن يكون ذلك مفيدًا للمؤمنين حيث إنهم إذا أضافوا مزيدًا من العدد إلى سوادِهم فإن ذلك يجعلهم يظهرون أكثر قوةً وصعوبة، وهو الأمر الذي كان من شأنه أن يُثني أيَّ هجوم مكّيٍّ متهوِّر.

يحذر النص المقدسُ البدوَ المتردّدين (الفتح: 16) أنه على الرغم من أن المسير إلى مكة سيكون سلميًّا، إلا أنه لا تزال هناك بعض المعارك الصعبة القادمة، وسيحاسبهم الله على ثباتهم فيها. ولئلّا يشعرَ بعضُ الذين بقوا وراء المؤمنين في المدينة بدافع الضرورة بحرجٍ، تؤكد سورة الفتح (الآية: 17) أن العميان والعُرج معذورون، وأنهم سيدخلون الجنة.

وكما يروي القرآنُ القصةَ، دخل المؤمنون مكةَ بسلامٍ، وهم يتردّدون بين مساكنهم المتواضعة من سعف النخيل واللّبِن عبر الممرات الضّيقة نحو الكعبة، ولم يجرؤ الوثنيون الذين ينظرون بسخطٍ من الداخل على مهاجمتهم. تقول السورة: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الفتح: 22].

إن النصّ المقدس واضحٌ تمامًا أنه لم تكن هناك معركةٌ أو إراقةُ دماء عندما دخل المؤمنون المدينة المقدسة. كانت قريش تنتهك أحكام الحرَم لسنواتٍ ولكن يبدو أنها قد أدركت أنّ المدّ السياسي في الحجاز قد انقلب ضدّها، ولم يجرؤوا على محاولة قتال المدنيّين السّلميين الذين ذكروا بالفعل للبدو المحيطين بأنهم ينوون تجنُّب القتال والسلب.

﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: 23- 24]. تشير هاتان الآيتان إلى العظمة الإلهية في التوفيق بين الأعداء السابقين وإقرار السّلام، وتوضيح أنّ دخول النبي إلى الساحة المحيطة بالكعبة كان سِلميًّا.

وصف الشُّرَّاح المسلمون في وقتٍ لاحق المسيرَ إلى مكّة بأنه «غزْوة»، ولكن يبدو أنها كانت تفتقر إلى البُعْد العسكري. قال راوي السيرة الأوّليّ عروة بن الزبير في روايته إن والده الزبير بن العوام (594- 656م) قد تلقّى من النبيّ شرطًا للمعركة*، وقال إن النبي حدَّد بيوتًا آمنةً يلجأ إليها المكيون حين يدخُل المؤمنون المسلحون إلى مكة، وأنه كانت هناك مناوشَةٌ طفيفة - كل هذه التفاصيل ليست غائبة فحسبُ عن الرواية القرآنية، بل تتناقض معها. وقد قيل إنّ الكلمةَ التي استخدمها القرآن لوصف دخول مكّة تعني «النجاح» وليس كما أُوِّلت لاحقًا أن معناها: «النصر». وهي تعني حرفيًّا: «الانفتاح»، وقد تشير أيضًا بشكلٍ خاص إلى فَتْحِ الكعبة التي أُغلِقت أمام المؤمنين.

في رواية عروة، كانت الزعامات المحلية مثل أبي سفيان وخالد بن الوليد قد اقتنعت بالهزيمة، وعندما وصل النبي إلى المدينة المقدسة «قام الناسُ إليه يبايعونه، فأسلم أهل مكة». وبهذا المعنى فقط سقطت مكة. من الواضح أن هذه النهاية للقصة منمَّقةٌ للغاية لأن المدينة بأكملها لم تتحول إلى الإسلام بأي معنى حقيقيّ في وقت واحد.

---

* يشير المؤلف إلى ما ورد أن النبي ﷺ لما أرسل خالدًا والزبير إِثْرَ أبي سفيان إلى مكة، أنه قال لهما: لا تقاتلا إلا من قاتلكما. (المترجمان).

ولكن القرآن (النصر: 1-3) يوافق على أنه كان هناك نوعٌ من الدخول الجماعي في الإسلام. تحتفل السورة: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [النصر: 1-3].

وتوبِّخ سورة الفتح القادة المحاربين السابقين في قريش: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾ [الفتح: 25][26].

لماذا لم يشنّ المؤمنون غزوًا عسكريًا على العرب المشركين نظرًا لضخامة جرائمهم؟ يجيب القرآن بأن مكة كانت مليئة بالمؤمنين سرًا، رجالاً ونساءً، الذين ظلت هويتهم مجهولةً حتى للنبي، وذلك بسبب أنهم مُنِعوا عن المدينة منذ الهجرة واضطروا إلى الإسلام في الخفاء.

تستمر سورة الفتح قائلةً: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الفتح: 25][27]. فعلى الرغم من وجود حالة حرب، أو سببٍ قانوني للعمل من أجل حربٍ عادلةٍ؛ كانت الحكمةُ تقتضي ألّا يخاطرَ المؤمنون بصِدامٍ قد يقتل الأبرياء، بمن في ذلك الأتباع السريون للنبي في مكة.

تمضي السورةُ لتقارن بين الجنون الهائج للحرب وعدم انضباط المكّيين وبين السكينة التي منحها الله للمؤمنين: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: 26].

لم يكن ترحيبُ مكّة بالنبي في 10 يناير (630م)، عندما تخلّت نخبةُ قريش المعادية سابقًا وقَبِلَت بقيادة محمّد ﷺ للمدينة بالتزكية، من وجهة نظر النص القرآني: مجرَّدَ انتصارٍ عسكريّ، بل نجاحًا للسلام الإلهي الداخلي. لقد سمحت تلك الحادثةُ للمؤمنين بإظهار ضَبْطِ النفس الروحي في مواجهة استفزازات قريش المتهورة. خلق التدفّق الخفي للمكيّين في الإيمان بالنبي مجتمعًا حقيقيًا وإن كان سريًا في مكة، وحمى وجودُه المدينةَ من أي هجوم عسكري. جلب نموذجُ صمودِ المؤمنين المطمئنين؛ العربَ المكيّين التقليديين إلى جانبهم، وجلبوا السلامَ الاجتماعي إلى مدينة مكة.

أطلقت الحضارةُ الإسلامية في وقتٍ لاحق على عصر ما قبل الإسلام: الجاهلية، والتي لا تعني في اللغة العربية الفصحى عصر الجهل، بل عصر الوحشية، عندما كان الناس خارج السيطرة. يُناقض القرآن عدم الانضباط هذا بسلامِ الله، بالسَّكينة، الذي جلبه النبيُّ إلى قومه. لقد علَّم الحاخاماتُ اليهود أنه في نهاية المطاف، ستعود الشيكينة *Shechinah*، أو حضرة الوجود الإلهي إلى القُدس[28]. وبقدر ما يعيِّنُ النص الإسلاميّ المقدس الكعبةَ كتوأمٍ للمذبَح على جبل الهيكل؛ فقد كانت عودة محمد ﷺ إلى مكة تعادل عودةَ اليهود من المنفى إلى القدس. قد يكون هناك تأثيرٌ رؤيوي على استخدام هذه العبارة هنا.

ربما تغيّرت القوةُ الجيوسياسية النِّسبية للمدينة ومكّة بشكل كبير في العام والنصف الذي أدّى إلى هذه الأحداث. فقد كان ابن الملك الراحل شيرويه قاباد الثاني,أردشير الثالث، لا يزال طفلاً صغيرًا في السابعة من عمره عند وفاة والده، وقد وضعه الأوصياءُ عليه، ومنهم الحاجب فروخ زاد والنبيل ميه أدور غوشناسب؛ على العرش حوالي سبتمبر (628م)، وأشرفوا على شؤون إيران[29].

ومع ذلك فقد ظلَّت مسألةُ الشرق الأدنى دونَ حلٍّ لفترة من الوقت. قدَّم هيراكليوس بفارغ الصبر دعمَه لـ شهر فراز إذا رغب في التخلي عن مصر وسوريا والذهاب إلى طيسفون للمطالبة بالقصر الأبيض. وفي يوليو (629م)، التقى الجنرال الإيراني الذي أنهكته الحرب بالإمبراطور الروماني عند ممرٍّ شمالي يسمى أرابيسوس تريبوتاموس، واعترفا بالفُرات كحدٍّ بين الإمبراطوريتين، ووافق شهر فراز على البدء في سحب قواته. «لقد أنجزا سلامًا مع بعضهما البعض، وبنيا كنيسةً هناك وأطلقوا عليها اسم: *Eirene* (السلام)»[30]. استغرق التراجع الساساني شهورًا حتى تمَّ تنفيذُه بعد ذلك. وإذا استمر وثنيّو مكّة في السعي إلى تحالفٍ مع الإيرانيين؛ فقد شهِد ذلك الدعمُ عمليًّا انحسارًا واضحًا في خريف عام (629م) حيث بدأ الساسانيون في العودة إلى وطنهم من الشرق الأدنى.

وفي حديثٍ عن النبيّ في مكة يُعلِن القرآنُ: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27][31]. تأتي ذروةُ هذه السردية في سورة الفتح الآية (29)، التي تقول إن المؤمنين أصبحوا، بسقوطِ مكة؛

ورثةً لكلٍّ من فضائل الكتاب المقدس العبري ومزايا العهد الجديد. فقد كانوا كثيري السجود في الصلاة حتى أصبحت في جِباهِهم علامةٌ من كثرة لَمْسِها لحَجَرِ الصلاة*، وهو الذي يجعله القرآن صفةً وردت للمؤمنين في الكتب اليهودية. قد يرد إلى الذِّهن فقرةٌ مثل التي في سفر نحميا [8: 6]: «وبارك عزرا الرب الإله العظيم، وأجاب جميعُ الشعب: آمين آمين، رافعين أيديَهم، وخرُّوا وسجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض».

ثم يواصل المقطعُ القرآني مقارنته بالدورة النباتية التالية: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح: 29][32]. من الواضح أن هذه المقارنة الأخيرة هي إشارةٌ إلى المَثَل الذي ضربه يسوع بالزارع في إنجيل مرقس [4: 5- 8] الذي كان يزرع ثم سقطت منه بذور: «وَسَقَطَ [بذر] آخَرُ عَلَى مَكَانٍ مُحْجِرٍ، حَيْثُ لَمْ تَكُنْ لَهُ تُرْبَةٌ كَثِيرَةٌ، فَنَبَتَ حَالًا إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ عُمْقُ أَرْضٍ. (6) وَلكِنْ لَمَّا أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ احْتَرَقَ، وَإِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ جَفَّ. (7) وَسَقَطَ آخَرُ فِي الشَّوْكِ، فَطَلَعَ الشَّوْكُ وَخَنَقَهُ فَلَمْ يُعْطِ ثَمَرًا. (8) وَسَقَطَ آخَرُ فِي الأَرْضِ الْجَيِّدَةِ، فَأَعْطَى ثَمَرًا يَصْعَدُ وَيَنْمُو، فَأَتَى وَاحِدٌ بِثَلاَثِينَ وَآخَرُ بِسِتِّينَ وَآخَرُ بِمِئَةٍ».

كانت العودةُ للوطن في مكة بالنسبة لدين محمّد ﷺ هي مُناسَبَة لاحتفال القرآن ببلوغ المؤمنين ذروةَ التقوى الإبراهيمية لأنهم جمعوا في أنفسِهم فضائلَ الكتاب المقدس العبري (السجود على الأرض) والعهد الجديد (القَبول المثمر

---

* يشير المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾، وقد اعتمد المؤلف هنا تفسيرًا حرفيًّا لهذه السيما أو العَلامة، والذي ذكره المفسّرون من السلف على خلاف ذلك، فذهب بعضهم أنها نور في وجوههم يوم القيامة من أثر الصلاة، وقيل الخشوع والتواضع في الدنيا، وقيل أثر التراب ونحوه، ولم يقل أحد إن المراد تأثير الأرض في الجبهة وأنه ممدوح، بل نصّ غير واحد من السلف أنه لا يُمْدَح في نفسه، وأن كثيرين بين عينيهم مثل رُكب المعز وهم من شرار الخلق. وقول المؤلف: «حجَر الصلاة»؛ تعبيرٌ غير دقيق أيضًا من الناحية الفقهيّة، فإنه لا يجب عند عامة العلماء أن يباشِر المصلّي الأرضَ بجبهته أصلًا، وإنما ذلك مذهب الشيعة الإمامية، ورواية عن أحمد، على أن الأرض عند أحمد وغيره يراد بها مطلق ما يقف عليه المصلي فلا تشترط التربة أو الصعيد، خلافًا للإمامية، وهذا الموافق لعبارة المؤلف. (المترجمان).

للكلمة (لوغوس)). وقبلَ كلّ شيء تجلّت هذه التقوى أو الخوف من الله في دخولهم السلمي للمدينة المقدسة، الذي أحبط صراعًا دمويًا.

أشار القرآنُ وأخبارُ السيرةِ المتأخرة، مثل ما يرويه عروة، على حدّ سواء؛ إلى أنه بمجيء محمد ﷺ إلى مكة، دخل سُكّانُها في الإسلام بصورة جماعية مفاجئة. ذكرت مصادرُ مسيحيةٌ ترجع إلى العصور القديمة المتأخرة أيضًا مِثلَ هذه الظواهر بين الوثنيين العرب. فقبل قرنٍ ونصف، أدْخَلَ القدّيسُ سمعان العمودي في سوريا العرَبَ الرعويّين الذين يعبدون العُزّى؛ في المسيحية، بفِعْل تأثير حياته التقشفية فوق عمود. فكما وصف كاتبُ سيرته:

«أما الإسماعيليون، فقد كانوا يأتونه في جماعات، تبلغ المائتين أو الثلاثمائة في المرة، وأحيانًا الألف. لقد تراجعوا عن خطأ أسلافهم ببكاءٍ عظيم، وكسروا أمام القديس العظيم الأصنامَ التي كان آباؤهم يبجّلونها، وتركوا الطقوس الفاجرة التي كانوا يؤدونها لـ أفروديت - فقد كانوا تبنّوا منذ فترةٍ طويلةٍ عبادةَ هذه الشيطانة - وشاركوا في الأسرار الإلهية، وقَبول القوانين والأحكام من هذا اللسان المقدس، الذي دعاهم لترك عاداتِ آبائهم، والامتناع عن أكل الحمير البرية والجمال»[33].

كان لتحطيم الأحجار المقدسة من قِبَل العرب المسيحيين الجدد في الشرق الأدنى تأثيرٌ على تحرير المؤمنين الجدد من أغلالِ ماضيهم[34].

كان لمسيرة محمد ﷺ الهادئة وتلاوته للقرآن أثرٌ مماثل على مكة الوثنية بعد قرنٍ ونصف. كان بعضُ القدّيسين المسيحيين الأوائل قادرين أيضًا على الوعظ بلغة عربيةٍ بليغةٍ، أو باللغة الآرامية المتأثّرة بالعربية والتي كان الأعيانُ القَبَلِيّون يفهمونها. وكممثّلٍ للتغيير الديني للعرب، خَلَفَ محمَّدٌ ﷺ القدّيسين المسيحيين في الشرق الأدنى الذين ساعدوا في تحويل بني كلب وبني غسان عن الوثنية، واعتُرِف به كرجلٍ مُقَدَّس يتحدّث عن الحقيقة إلى السلطات المكية في العصور القديمة المتأخرة[35]. ومع ذلك فقد قدَّم نموذجًا مختلفًا للأتباع الصحراويين للانخراط

الاجتماعي وصُنع السَّلام الفعَّال بين القبائل المتحاربة. كانت المجتمعات القبلية القائمة على الثأر تتطلب وسيطًا خارجيًا، تضمن قداستُه الحيادَ.

وكما هو الحال مع المتحمِّسين العَرَب للقدِّيس سمعان الذين كسروا أحجارهم للمعبودة العُزَّى خارج أنطاكية في القرن الخامس، قيل إن مؤمني مكة الجدد قد تحوَّلوا عن معبوداتهم السابقة[36]. يعرض المؤرخون المسلمون المتأخرون تحطيم الأحجار كعملٍ قام به المهاجرون والأنصار للمكِّيِّين، ولكن من المرجح أن الحماس الأيقوني سيطر على مشهد المدينة المقدسة.

ثُمَّ حرَّم القرآنُ (سورة التوبة: 28) طقوسَ المشركين في الكعبة، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنهم كانوا نجسين من الناحية الشعائرية[37]. ومع ذلك فليس هناك دليلٌ على أن القرآن غيَّر موقفَه بشأن أن الضمير الداخلي يجب ألَّا يُجْبَر. فقد استمر وجود العرب التقليديين [المشركين] خارج المنطقة المحيطة بالكعبة في الحجاز بأعدادٍ معقولة. تسامحت الأنظمة السياسية الإسلامية المبكرة في الشرق الأدنى مع وجود المجتمعات الوثنية الباقية في حَرَّان وأماكن أخرى، وأزعج بعضُ الرهبان المسيحيين في أواخر القرن السابع بسبب السياسة الإسلامية للتعدُّدِيَّة الدينية.

كان دينُ محمَّدٍ ظافرًا ولكنه لم يكن انتقاميًّا. أكَّد كُتَّابُ السِّيرة المتأخرون أن الزعماء الوثنيين الرئيسين مثل أبي سفيان قد جرى العفْوُ عنهم بالكامل، وفقًا لآيات القرآن التي وعدت قريش مرارًا بأنه لن تكون هناك أعمالٌ انتقامية إذا دخلوا في الهدنة. بل زعم هؤلاءِ الكتَّابُ أن النبي ذهب إلى حدِّ مَنْحِ مئة جَمَلٍ لكلٍّ مِن أبي سفيان، وابنه مُعاوية، وعددٍ قليلٍ من الزعماء المحلّيِّين الآخرين، بغرض «تأليف القلوب». وكما رأينا فقد احتفى القرآنُ (الفتح: 24) بعدم إراقة الدماء: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: 24][38].

يبدأ القرآنُ في أواخر عشرينيات القرن السابع وحتى عام (630م) في التركيز بشكلٍ أقلّ على ثيمات الحرب العادلة، ويركِّز بدلًا من ذلك على الظروف التي يمكن بموجبها استعادة الهدوء إلى الحجاز - أي أنه ينتقل من الاهتمام بـ السَّلام السلبي إلى الانشغال بـ السلام الإيجابي. يبدأ القرآنُ في تمييز الوثنيين المحايدين

الذين كانوا على استعدادٍ لإعطاء أدلّةٍ قوية على نياتهم الحسنة بالمعاملة الخاصة من قِبَل المؤمنين. فيجب رد تحيتهم «بالسلام»، ولا يجوز للمؤمنين معاملَتهم كأعداءٍ إذا انسحبوا ورفضوا المشاركة في القتال. كان من الواجب على أتباع محمد ﷺ أن يكونوا منصفين وعادلين تجاه الذين لم يعتدوا عليهم. ربما مهّد سقوط خسرو الثاني الطريقَ للصلح مع مكّة، والتي ربما وجد العديدُ من المؤمنين صعوبةً في تخيُّل ذلك، وربما حتّى اعتبروا ذلك مقيتًا؛ نظرًا لأنّ الوثنيين كانوا قتلوا أصدقاءهم وعائلاتهم. ومع ذلك فقد أصرَّت سورة الممتَحَنة (الآية: 7) على أنه من الممكن أن يخلق الله الحبَّ بين الأعداء السابقين. إنّ صُلْح الحديبية غير مذكورٍ في القرآن، ولكنه لا يتعارض مع التأكيدات الواردة في السورة المتأخرة. ربما كان يُنظر إليه، مثل دستور المدينة، على أنه وثيقة علمانية وخارج النص المقدس، أو ربما قام كُتَّابُ السيرة المتأخرين بإنشاء هذه الحلقة الوسيطة كمرجعٍ لسورة الفتح حتى يتمكّنوا من تحويل دخول مكة إلى حَدَثٍ عسكري*.

وعلى الرغم من أنَّ التقليد المتأخّر للسيرة قد رأى السيرَ إلى مكة واعتناق قريش دينَ محمَّدٍ ﷺ على أنه «غزو»؛ فإنّ القرآنَ يصف مسيرًا سلميًّا، وحملةَ من عدم التعاون** اللاعُنفي، والتي استبعدت مسبقًا العنفَ أو السلبَ، وهو القرار الذي ألزم الحلفاءَ البدو المحتملين بالبقاء في منازلهم. ومع دخول المؤمنين المدينة المقدسة احتفل القرآنُ بالتحوُّل الجماعي لقريش إلى الإسلام، وتطهير بيت الله من رجس العبادة الوثنية. أظهر المؤمنون، المشبعون بالسكينة، أو السلام الإلهي؛

---

* لا يمكن الانسياق خلف هذا الإنكار المجرد للحوادث التاريخية المسلَّم بها في التاريخ الإسلامي، دون أي دليل او حتى مناقشة للأدبيات، بمجرد التوقع والاحتمال. وللأسف رغم قدرة المؤلف التحليلية التاريخية الممتازة، وقدرته الجيدة أيضًا على الربط بين الأحداث التاريخية؛ إلا أنه يبدو أحيانًا مستعدًّا للتضحية بأي حقائق تاريخية أو التشكيك المطلق فيها في سبيل الحفاظ على اطّراد أطروحته السردية التاريخية للبعثة النبوية، سواء السردية الشاملية الكاملة، أو سردية العلاقة بالروم. ولا شك أن هذا خللٌ منهجي. (المترجمان).

** حركة عدم التعاون Noncooperation: يشبه المؤلف مسير النبي لفتح مكة بحركة عدم التعاون. وقد انطلقت هذه الحركة في الهند عام (1920م) على يد غاندي، بهدف الاستقلال عن الاحتلال البريطاني، وكانت تقوم على مفهوم اللاعنف ومنع التواصل والتعاون مع الحكومة البريطانية. (المترجمان).

الانضباطَ الذاتي اللازم لتجنُّب القتال في الحَرَم، والشجاعة والإيمان اللازمين لكسب قلوب أعدائهم اللدودين السابقين. أثبت إيمانُ محمَّدٍ ﷺ نجاحَه في مكة ليس من خلال الحرب ولكن من خلال تكتيكات المصالحة التي قام بها النبي. وفي حين واصل القرآنُ تحذير المشركين من عذاب نار الجحيم، فإنه لا يسمح بتحويلهم إلى الإسلام بالقوة. يقدِّم القرآن وحتى المصادرُ العباسية دليلاً مهمًّا على أن بعض الجماعات القَبَلِيّة ظلّت وثنيّةً، حتى مع تحالُفِ بعضِها مع محمَّدٍ ﷺ[39].

حاولت مكّةُ الاستيلاءَ على المدينة في حربٍ شاملة ثلاثَ مرات، وفشلت في المحاولات الثلاث جميعِها، تاركةً نُخبتَها في ورطة. وقد أكّد القرآنُ من ناحيته مرارًا وتكرارًا أنه إذا جنح العدوُ إلى السلام، فإن المؤمنين سيوقِفون الأعمال القتالية. علاوةً على ذلك تعهّد القرآن بأنّ المكيين لن يتعرَّضوا لأية أعمال انتقامية لحملهم السلاح سابقًا. كان العنصر المفقود هو استعداد الوثنيين للتنازُل وإغماد سيوفهم. فَعَل زعماؤهم ذلك في نهاية المطاف عندما أصبح من الواضح أنهم لن يستطيعوا مواصلةَ طريقهم ولن يمكنهم حتى مَنْع القبائل المكّية من الميل نحو قيادة النبي. قد يكون استعدادهم للمساومة قد ازداد أيضًا بسبب تراجع حظوظِ الساسانيين. يشير القرآنُ إلى دعمه للقضية الرومانية بشكل استعاريٍّ، بالاحتفال ضمنيًا بـ هيراكليوس باعتباره الإسكندر الجديد، المكلّف بإعادة الحاجز الإلهي ضد الغزو الآتي من الشرق. من المهم أيضًا لتاريخ المسكونية الدينية* أن نؤكد أن القرآن يقدِّم الصراعَ في الحجاز ليس فقط كحربٍ عادلةٍ لدفاع المؤمنين عن النفس، ولكن أنه خاض صراعًا لحماية المسيحية ومؤسَّساتها أيضًا.

أمّا محمّدٌ ﷺ من جانبه، فبعد أن أوضحَ نقطةَ أنه لا يمكن أن يُسحَقَ المؤمنون المدنيّون عسكريًا، تحوّل إلى العمل الجماعي السلمي ليخزي الزعامة

---

* النزعة المسكونية Ecumenism المقصود بها اتجاه الدعوة إلى توحيد الكنائس بعد انشقاقها، وهو مصطلح مسيحي من حيث الأصل كما هو واضح، لكنه أصبح يُطلق على جميع النزعات الدينية التجميعية. وهنا يستعمله المؤلف ويقصد به النزعة العالمية الدينية التجميعية للإسلام. (المترجمان).

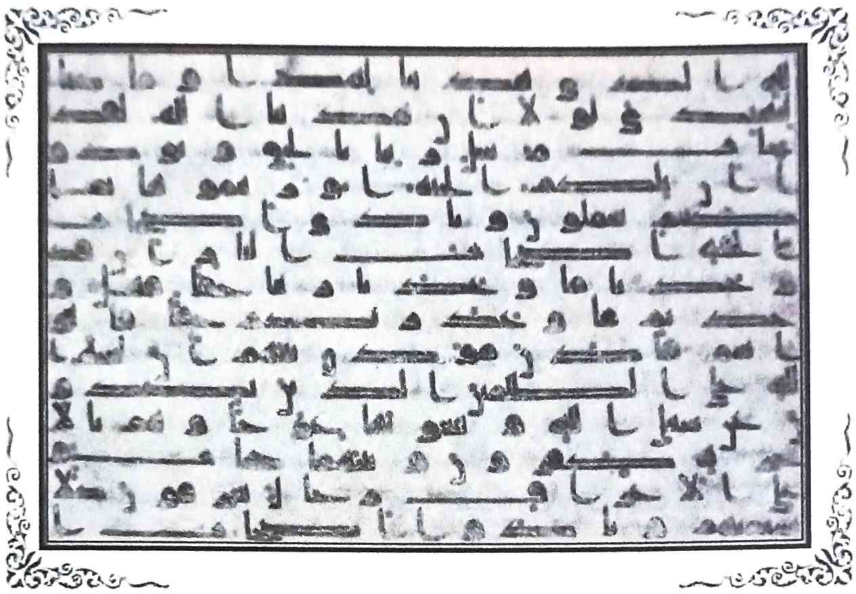
المكية. أثبتَ استخدامُ محمَّدٍ ﷺ لاستراتيجية عدم الاعتداء أنه كان مفتاحًا لدخول أتباعه مجددًا إلى مكة وكسب القلوب والعقول في المدينة المقدسة وبين البدو الرعاة خارجها.

وإذا كان المؤرِّخون مثل الطبري مصيبين في هذه المسألة؛ فقد أثبت محمَّدٌ ﷺ بشكلٍ مُتزايدٍ أنه قادر أن يتعاطى مع النخب التي في تهامة صعودًا وهبوطًا من خلال رسالة القرآن وجاذبيته الرؤيوية. وقيل إن أحفاد المسؤولين الساسانيين في اليمن قد مالوا إلى الدين الجديد بمجرد فقدان سيدهم لهالة النصر. وكما روى المسلمون لاحقًا القصةَ، خضعت اليمنُ للنبي من دون أي اشتباكٍ عسكريٍّ على الإطلاق، وهو تاريخ يتوافق مع تأكيد القرآن على السلام ومجادلة أهل الديانات الأخرى «بالتي هي أحسن».

تشير القصةُ، في سورة الفتح، عن مسيرة المؤمنين إلى مكة عام (630م)، إلى الانتشار المتزايد لاستخدام النبي لشكلٍ عربيٍّ من العمل الجماعي اللاعنفي. يشير القرآن والروايات اللاحقة لـ عروة بن الزبير إلى أن المدينة ومكة قد تنافستا على ولاء الرعاة في المنطقة، الذين انطبعوا بصفاتٍ مثل الاحتفاظ بالهدوء في ظل الظروف المشتعلة، والاستعداد لتحمُّل المخاطر للحفاظ على اتفاقيات السلام المتمركزة حول الكعبة. شكّل تجنُّب القتال في المدينة المقدسة ونزول السكينة على المؤمنين الذي منحهم الصفاءَ؛ نظيرًا دينيًّا للفضيلة القبَلِيّة المتمثِّلة في هدوء الطَّبْع. يحتفل شِعْرُ أيامِ المعارك العربية بذكرى غاراتٍ متهوِّرة وحشية لا طائل من ورائها، وفي المقابل يحتفي القرآن بالطريقة التي أحبط الله بها العنفَ في قلب المدينة المقدسة. شجَّع هذا اللاعنف المقدَّس التحولَّ الجماعي إلى الإسلام في مكة وبين العديد من البدو، الأمر الذي ثبَّت القيادةَ الرُّوحيّةَ لمحمَّد ﷺ على الحجاز. ومع ذلك فلم يكن للمؤمنين أن يركنوا إلى أمجادهم، ولم يكن من الممكن أن يضعوا ضرورةَ الحرب العادلة وراء ظهورهم، على الرغم من انتصارهم الأخلاقي على قريش. لقد اعتبرت القبائل الأناركية في شبه الجزيرة العربية تلك القيادة بالذات تهديدًا لها، واجتمعت لأجل تحدٍّ عسكريٍّ شرسٍ آخرَ للنبي وأتباعه.

الفصل السابع

في طريق السلام



في أواخر يناير عام (630م)، اجتمعت قبيلةُ ثقيف الغاضبة خارج جدران مدينتهم المبنية من اللَّبِن على هيئة خلايا النحل، مدينة الطائف، والتي تطفو عاليةً على سفوح جبال السروات. لقد نزلوا يرجُفون في فجر الشتاء المعتم، عبر التلال الصخرية المتحدِّرة جدًّا وشجيرات العرعر المتقطعة صوب مكّة، مردِّدين صيحاتِ الولاء: «لبيك لبيك!» لراعية حربهم، إلهتهم اللات. لقد سعوا لالتقاء بـ هوازن، حلفائهم من القبائل القروية، تحت قيادة العاتي مالك بن عوف النصري، الذي كان قد جمع الحَمْلةَ. بيَّن عروة بن الزبير أن القبائل الوثنية اجتمعت لتشنَّ حربًا عظيمة على مكة لما سمعوا أن المدينة المقدسة قد رحَّبت بمحمَّدٍ ﷺ وأسلمت إليه قِيَادَها[1].

في ذلك الوقت وطبقًا لمتأخِّري المؤرخين، كان غالب المراكز الحضرية على

طول الجانب العربي من ساحل البحر الأحمر: المدينة، ومكة، وصنعاء، وعدن، باستثناء الطائف؛ تحت نفوذ النبي. كلٌّ قد رضخ سلميًّا تحت قيادته. ومع ذلك فقد ظلَّ الكثيرون في المناطق الريفية المكتظّة بالسكان في حالةٍ من العداء له. كانت قبيلة هوازن التي ترعى غالبًا شمال مكة على طريق الحيرة في الإمبراطورية الساسانية؛ هي مَنْ حرَّضت على هذه المعركة. لقد انحدروا من الشمال عن بكْرةِ أبيهم جَالِبِينَ عوائِلَهم يسوقون مواشيهم على طريقة الرعاة.

بحلول عام (630م) أُجبِرَ الإيرانيون على التراجع خارج حدود مصر وفلسطين، لكن كان ما زال لديهم بلادُ ما بين النهريْن، وظلُّوا حاضرين في عُمق الجزيرة العربية. لربما شعر الجنرالات الساسانيون بالقلق من رؤية منافِسٍ محتمل يظهر في الحجاز، والذي إذ جرَّدَهم برسالته الدينية من إمبراطوريتهم في اليمن؛ ففي وُسْعه أيضًا تهديدهم في وديان نهري دجلة والفرات. ولا يبعد أن يكون فروخ زاد وغيره من أوصياء عرش الإمبراطور الصغير أردشير الثالث في الإمبراطورية الساسانية، والتي كانت هوازن تُجْري معهم معظمَ تجارتها؛ وراء تموضع عُملائهم في هذا الهجوم.

جلبت عيونُ محمد ﷺ الأخبارَ عن تقدُّم هوازن صوبَ مكة، والتي كان لا يزال هو وأصحابه يعسكرون بها مؤقتًا. وفي 27 يناير عام (630م)، التحق محمد ﷺ بتشكيلٍ دفاعي في فِرْقة من المكيين إلى جانب كتيبة من المهاجرين والأنصار الذين جاءوا مع النبي من المدينة في الشهر نفسِه. ومن المفارَقات أنْ يحارِبَ معه الآن عدوُّه القديم أبو سفيان كتفًا إلى كتفٍ، بعد أن أصبح مؤمنًا أو على الأقل بعد أن أصبح يعترف لمحمَّدٍ ﷺ بالقيادة السياسية.

اشتبكت القوتان في حُنَيْن، وهو مجرَى نهرٍ جافّ يضوي بأحجار العقيق واليشب*. حمل الفرسانُ بجراءةٍ على خصومهم وسعى المشاةُ على قدم المساواة فوق رمال التربة الطمية، يلوِّحون بسيوفهم الدمشقية المضرجة بدم الأعداء. وفي نهاية المطاف حملت القواتُ المشتركة من مكة والمدينة,هوازنَ وثقيفًا على الفرار. وقيل إن محمّدًا ﷺ قاد جيشه بعد ذلك عامدًا إلى الطائف فضرب حولها حصارًا

---

* نوعٌ من الأحجار الكريمة ذات اللون الأخضر الضارب إلى السواد (المترجمان).

لمدة أسبوعين، إلا أنَّ قواتِه لم تتمكن من اختراق أسوارها، رغم أن أهل القرى والقبائل في هذه المنطقة قد قرروا نقل ولائهم له. وتب عروة يقول: عاد النبي إلى المدينة دون أن ينال الطائف. وفي طريق عودته توقف في الجِعرّانة حيث كان الأسرى من هوازن محتجزين مع نسائهم وأطفالهم. إلا أن هذه القبيلة قد أعادت التفكير بشأن مقاومتها للنبي فأرسلت الوفود تتعهد للنبي بالولاء، فأطلق سراحَ جميعِ الأسرى.

ثم ذهب محمَّد ﷺ إلى مكّة معتمرًا، وبعد ذلك رجع إلى المدينة تاركًا خلفه رجالًا آخرين مسؤولينَ عن مكة وعن تعليم أهلِها الإيمان (يُظهِر ذلك التفصيلُ أنه حتى كُتّاب المسلمين المتأخرون كانوا يُدركون أن قَبول محمَّدٍ ﷺ كقائد سياسي واعتناق دينه لم يكونا الشيءَ نفسَه). بعد وصول النبي قافلًا إلى المدينة، جاءه زعماءُ مدينة الطائف وقد ندموا على شنِّ هجومهم السابق، فأعطوه مواثيقهم على الولاء.

قدَّم القرآنُ بعضَ التفاصيل عن معركةٍ وقعت في حُنين، لكن لم يذكر شيئاً عن حصار الطائف، والذي ربما كان خيالًا جرى نسجُه لاحقًا. يشير النصُّ المقدَّسُ أنَّ قبائل البدو قد شنَّت هجومًا على المؤمنين. وفي حين شعرَ أيضًا بعضُ الرُّعاة جليًّا بجاذبية الدين الجديد، إلا أنه حتى هذه المرحلة بقي العديد منهم خارج مداره، وعقدوا الاتفاقاتِ مع المدينة، إلا أنهم انقلبوا عليها بمجرد أنْ بات واضحًا أنَّ شيئًا يُشبه الدولةَ يتشكَّل حول النبي.

لقد أُطلق على البدو «من لا قائد لهم» بواسطة المؤرخ الروماني ميناندر الحارس *Menander the Guardsman*. فضّلت القبائلُ ذلك الوضعَ وكافحت باستمرار من أجله، فعندما حاول بنو بغيض من غطفان قبيل مولد محمَّد ﷺ أن يصنعوا حرمًا مقدَّسًا ونظامًا حقيقيًّا بين العشائر المحلية، فغزاهم زهير بن جناب من بني كلب على الفور لإحباط إنشاء أي مركز جديد للسلطة[2].

وبحلول عام (630م) رأى محمَّد ﷺ في رُعاة المنطقة تحدّيًا كبيرًا، تاليًا الآية القرآنية: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 97]. لقد رأى بعضُ حُلفائه من البدو المعارضين،

كما أثبتت الآيتان (98-99) من سورة التوبة؛ في النفقات الإضافية التي تكبدوها في حروبِ النبي الدفاعية مَغْرَمًا، وتربّصوا خفيةً سقوطَه في لهفة. وآخرون من البدو آمنوا بالله واليوم الآخر واحتسبوا نفقاتِهم في سبيل الدين الجديد وسيلةً للقُرْب من الله وصلوات الرسول وتبريكاته. لقد انتظم الرعاةُ إذن في أربع مجموعات، تتضمن: وثنيين معادين، والذين سعوا لمعاهدات سلام مع محمد ﷺ، وأولئك الذين كانت لهم تلك المعاهدات فنقضوها، والمعتنقين للإسلام.

يشير القرآنُ ضمنًا في الآيات (1-3) من سورة التوبة إلى أن أولئك التقليديين [المشركين] الذين عقد محمّدٌ ﷺ معهم معاهداتِ سلام، مثل هوازن؛ قد نكثوها، عقيب فتح مكة، وأعلنوا الحرب على المؤمنين. وقد جعل عدمُ امتثال هذه الأطراف الأخرى من تلك العهود عهودًا باطلةً، فغسل النبيُّ وأتباعه أيديَهم من ناكثي الأيمان. وسوف يستمر المؤمنون في احترام الحظر المفروض على قتال هؤلاء المشركين لمدة أربعة أشهر، لكنهم بعدها سيعاملونهم بصفتهم قتلةً أعداء لمّا أظهروا من أنفسهم[3].

إلا أنّ القرآنَ يُضيف استثناءً لهذا الإعلان المضاد للحرب في الآية (4) من سورة التوبة: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 4]. فمَنْ سعى من أهل القرى لعقد مزيد من المعاهدات من هذا القبيل فقد كان عليهم عقدها مع النبي عند الكعبة (الآية 7 من سورة التوبة)، مركز السَّلام، الموضع الذي كان من الطبيعي أن يُبْرِم المتحاربون في السابق أيَّ معاهدةٍ للكفّ عن العدوان عنده، حيث الحرمُ مقدَّس من كلا الجانبين. كان المؤمنون مُلزَمين باحترام أي معاهدة جرى عقدُها مع مثل تلك القبائل حسنة النية لكنها بعدُ غير مؤمنة. في الواقع، يصر النصُّ المقدَّسُ على مبدأ الحياد (سورة المائدة، الآية: 8) حتى مع أولئك الأعداء السابقين الذين سعوا للسلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8].

وكان بإمكان الوثنيين أيضًا التماس حماية النبي الرسمية (سورة التوبة: الآية: 6) فإن هم فعلوا ذلك فلسوف يُبلِغهم المؤمنون مأمَنَهم (كانت الكعبة، التي هي الآن تحت إشراف النبي، تقدّم ذلك الحَرَمَ الآمن كواحدٍ من وظائفها). لم تقل هذه

الآيةُ أيّ شيء عن مطالبة المستجيرين من هؤلاء أن يؤمنوا أوّلًا. ورغم ذلك، فقد راودت الرسولَ أشدُّ الشكوك حول وفاء غالب الوثنيين بالتزاماتهم التعاقدية. أعرب القرآنُ عن أسفه (سورة التوبة، الآية: 10) من أنهم ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبة: 10].

يحثُّ النصُّ المقدسُ المؤمنين على الوقوف في وجه التقليديين المعادين، إلا أنه إذا ﴿انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: 5][4]، فهؤلاء الوثنيون قد أعلنوا عن نيتهم في شنِّ حملةٍ عنيفة ضدّ مكة والمدينة. أما فيما يتعلق بعبارة: «حيث وجدتموهم» فقد قال الطبري إنها تعني: «واقتلوا أيها المؤمنون الذين يقاتلونكم من المشركين حيث أصبتم مَقاتلهم وأمكنكم قتلهم»[5]. أيْ أنّ ذلك المفكّر الإسلامي المتقدِّم على أهميته قد فسَّر «المشركين» هنا بـ «المشركين المعتدين». وقد بينت السورةُ بوضوحٍ أنّ بإمكان غير المعادين عقدَ معاهدات للسلام. تُظهر (الآية: 36) من سورة التوبة الطابع الدفاعي لحملة محمد ﷺ، مرشِدَةً المؤمنين بقولها: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]، فلا يصدر النصُّ هنا أمرًا بحربٍ عدائية.

ولمّا أصبح نظام الحكم في المدينة أكثرَ رسميّةً، بدا أنَّ النبي قد بدأ في تطبيق نظامًا من سيادة القانون، كان يشبه في الغالب الممارسةَ الرومانية. فقد حدّدت دساتير الإمبراطور جستنيان Justinian’s Novella في المادة (134: 13) أنه: «لو ارتكب أيُّ شخصٍ جريمةً تستحق الإعدام وفق القانون، فسوف يكون الإعدام مصير المذنبين. ولو أنهم ارتكبوا جريمةً لا تستحق عقوبة الإعدام؛ فإنهم سوف يُعزّرون بالإيذاء البدني أو يرسلون إلى المنفى». وأضاف الإمبراطور أيضًا أنه: «إذا استعلن أيُّ شخصٍ بارتكاب هجومٍ عنيف، سواء أكان بالأسلحة أو بدونها، في المساكن أو على الطرقات في البرِّ أو البحر؛ فإنه سوف يعاقب طبقًا للقانون»، وقد سمح ببتر الأعضاء، مضيفًا: «إذا كانت الجريمة مما تستلزم قطعَ طرف؛ فإن يدًا واحدة فقط يجب بترها»[6]. يصوِّر القرآنُ في تلك الحقبةِ الحربَ العدائية من جانب القبائل الوثنية على أنها شكلٌ من أشكال لصوصية قُطّاع الطريق. فالآيتان (33-34) من سورة المائدة تعلنان في فقرةٍ تُشبه بغرابةٍ تلك النوفيلّا الإمبراطورية: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن

﴿يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى ٱلدُّنْيَاۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33-34].

أثار هجومُ الوثنيين المتصاعد الخوفَ والرعب بين بعض أولئك الذين هم أقل حماسًا بشأن تحوُّلهم حديثًا إلى الإسلام، وهم «المنافقون»، فقد ناشدوا النبيَّ الإذنَ لهم في لزوم بيوتهم، وقد منحهم ذلك الإِذْنَ، على أساس أن أمثال هؤلاء المحاربين الجبناء سيكونون بلا فائدة في ساحة المعركة على أية حال (راجع: سورة التوبة، الآيات من: 42-47، والآية 101).

خاطبت سورة التوبة (الآية: 25) أولئك المؤمنين الشجعان الذين خرجوا إلى ساحة المعركة: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: 25]. لقد بدأت المعركةُ بشكل سيِّئٍ بانهزام كثير من المؤمنين رغم ما بدا لهم من تفوُّقهم العددي.

ثبت أنّ تلك الانتكاسة كانت مؤقّتةً لما قالت الآية التالية: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [التوبة: 26]. وهنا دخل سلامُ حُضور الله، سكينته، في قلوب محمَّدٍ ﷺ وأتباعه، كما دخلت عند فتح مكّة الشهر السابق، مانحةً إياهم ضَبْطَ النفس ورباطة الجأش ليتغلّبوا على مَن هاجموهم مِن الوثنيين. وفي حين مكّنت السكينةُ عند فتح مكّة من نَبْذِ العنف؛ فإنها عند حُنين قد رفعت من معنويات المؤمنين، مما سمح لهم بالدفاع بنجاحٍ عن أنفسهم ومدنهم المقدسة ضد القبائل المتوحشة.

يطالب القرآنُ المحاربين من الوثنيين الذين شنُّوا هجماتٍ غير مبررة على المؤمنين لكنهم أرادوا التصالُح بعد ذلك أن يعطوا تعويضاتٍ (الجزية) نظير جرائم حربهم. أقرأ (الآية: 29) من سورة التوبة على أنها تقول في شأن المعتدين في حُنين: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]. وبما أن هوازن وثقيفًا قد اجتمعوا بشراسةٍ لتدمير المؤمنين،

مُظهرين أنهم «لا يحرِّمون» حروبَ العُدْوان التي «حرَّمَ اللهُ ورسولُه»، فإنه لن يُعفَى عنهم إلا إذا توقَّفوا عن ذلك ودفعوا غرامةً مقابلَ الأضرار التي تسبَّبوا فيها. (طُبِّقَتْ هذه الآيةُ لاحقًا على اليهود والنصارى، لكنّ استخدامَها بشأنهم يُعَدُّ صراحةً أمرًا غريبًا)(7).

بإمكان الوثنيين المعادِين الذين هم في طريقهم للهجوم أيضًا أن يعودوا إلى وضعِ غير المقاتلين ويُعيدوا التفكيرَ بشكلٍ أفضل بشأن عدوانهم فيُسْلِمُوا، فتقول سورة التوبة: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: 5]. لا تطلب هذه الآيةُ الإسلامَ تحتَ حدِّ السيف، وإنما قيل إنها تصر على ألَّا يستمرَّ المؤمنون في معاملة التائبين الذين أسلموا على أنهم معادون(8). وضَع القرآنُ في مواضِعَ أُخرى (سورة التوبة، الآيات: 4، 7، وسورة الأنفال، الآية: 19) أحكامًا بشأن المعاندين التقليديين للتخلّي عن حَمَلاتهم ضد المؤمنين، والذَّهاب إلى الكعبة لعقد معاهدة سلام علمانية* مع النبي، مع الاحتفاظ بعبادة آلهتهم، ولكن مع تحمُّلهم عقوبة مالية جرّاء عدوانهم السابق.

عكست الأحداثُ في الحجاز على الأرجح الصراعاتِ الجيوسياسيةَ. فلم تخفِّف نهايةُ الأعمال العدائية الرسمية مع إيران مِن قَلَقِ الرومان بشأن إمكانية تجدُّد تلك الاعتداءات الساسانية. سعت القسطنطينيةُ لنوع من الفيدراليات [الاتحادات] العربية، وفي الواقع كان احتياجُها لِمِثْل هؤلاء الحلفاء واحدًا من الدروس الاستراتيجية للحرب العالمية. فعل الإمبراطور هيراكليوس ما بوسعه لوضع قِطٍّ بين الحمائم، هامسًا في أذن الجنرال شهر فراز أنّ القسطنطينية ستدعمه إذا كان يسعى للحصول على العرش الإيراني. وفي حين أتمَّ الجنرال الإيراني انسحابَه أخيرًا من الشرق الأدنى في أوائل عام (630م)، فإنه استشاط غضبًا عندما نصَّب الأعيان في القصر بـ المدائن الصغير أردشير الثالث دون مشورته، فصار إلى التمرُّد.

---

* يقصد المؤلف أنها دنيوية، وليست ذات بُعد ديني، بمعنى أنها لا تستلزم الدخول في دين النبي، أو لا تتضمن شروطًا دينية. (المترجمان).

وفي أبريل عام (630م) جمَع الجنرال الإيراني جيشًا قِوَامُه الآلاف في منطقة ما بين النهرين، وبمساعدة سريةٍ من بعض الحلفاء في القصر، حاصر العاصمة. استولى شهر فراز من بيت مهران سليل العائلة الأرسكيدية الحاكمة للإمبراطورية الفرثية القديمة؛ على المدائن، وخلع الملِكَ الطفل، متوّجًا نفسَه كإمبراطور. غالباً ما انحدر أرسطقراطيُو الأقاليم من أصول أرسكيدية، وقد أدّى انقسامُ النخبة الإيرانية إلى إضعافها. عكّر عدمُ الاستقرار والدسائس صفوَ العاصمة، حيث اعتَبر معظمُ المبرِّزين هذه الدرجة من العصيان من شخصٍ ليس ساسانيًّا تصرفًا غير مقبول. وفي أوائل يونيو عام (630م) وقع شهر فراز، فاتح القدس وحاكم مصر وسوريا السابق، ضحيةً للاغتيال.

استنفد القصرُ أبناءَ خسرو الثاني لاستلام السلطة، وتحوّل فصيلٌ داخل القصر إلى ابنتِه الكبرى بوران، والتي قَبِلَت تبوُّأ العرش كأول إمبراطورة إيرانية في منتصف صيف عام (630م). وعلى ما يبدو فأنها قد واجهت صعوباتٍ في إقناع الرجال من نبلائها للانصياع لأوامرها واضطُرَّت لمنح المزيد من الامتيازات الإقليمية لـ هيراكليوس. تُظهرها إحدى عُملاتها المعدنية مرتديةً تاجَها يعلوه جناحان من الريش، رمز فيراثراجنا، مَلاك النصر. على الجانب الآخر من العملة ينتصب مذبح النار الزرداشتية واثنان من الحضور. وتحمل عملةٌ معدنية أخرى نقشًا (يجلب عالَمُك مجدًا جديدًا) وبعد أشهر قلائل فقط، يبدو أنها نُحِّيَتْ على يد أختها آزرمي دُخت والتي أصبحت الملكة العليا وحَكَمت عام (632م). واستمرت بوران التي ربما نُفِيَتْ إلى المقاطعات الشرقية، في صكِّ العملات لمدة ثلاث سنوات قبل أن يُطوى ذِكْرُها[9].

إنّ تلك الفترةَ من الاضطرابات الشديدة في المركز الساساني لم يكن بُدٌّ من تَرْكِها السياسةَ تجاه شبه الجزيرة العربية في حالةٍ من الفوضى. إلا أننا لا ينبغي أن نفترض أن الإمبراطورات والجنرالات والشخصيات الكبرى من حولهم كان ينقصهم الاهتمام بإيجادِ سُبلٍ لتعزيز سلطة الإيرانيين في الغرب. يصِف كتابٌ مصوّرٌ للساسانيين آزرمي دخت إلى حدٍّ ما كإمبراطورة حربيّة تجلس على عرشِها في سترة مُطرّزة بخضرة الكرز وسراويل مطرزة بالأزرق الداكن، تُمْسِك بفأس المعركة بيدها اليمنى معتمدة بنفسها على السيف في يدها اليسرى. لقد أسَّست قلعةً في أسد آباد

شمالي غرب إيران بالقرب من الحدود مع روما، وواصلت محاولاتها لدغم ونشر الزرداشتية، مؤسِّسَةً معبدًا للنار في أبخازيا[10]. وربما كانت بعض الاضطرابات البدوية التي ندَّد بها القرآنُ مدفوعةً من قِبَل المسؤولين الإيرانيين المستائين من تقلُّصِ نفوذهم الجيوسياسي.

وفي ربيع عام (630م)، كتب الطبري المؤرِّخُ العبَّاسي، أن هيراكليوس مشى من حمص إلى القُدْس على قدميه احتفالًا باستعادتها إلى روما المسيحية. («تُبسط له البُسُط، وتُلْقَى عليها الرياحين»). ووصل إلى القدس («ومعه بطارقته وأشراف الروم»)، و(«قضى فيها صلاته»)، ثم جاءه دوق بُصْرَى الحامية المستعادة صُحبةَ عربيٍّ ممن كان في مكة. فاستجوَبوه بواسطة مترجم، فأفاد قائلًا: «خرج بين أظهرنا رجل يزعم أنه نبي، قد اتبعه ناس وصدقوه، وخالفه ناس، وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن كثيرة، فتركتُهم على ذلك». وآخِذًا تلك الإفادةَ الأخيرة بعين الاعتبار، أعطى هيراكليوس إذن أوامرَه لجواسيسِه في فلسطين ليجلبوا له أيَّ مكيٍّ ربما تكون لديه معلوماتٌ أدقّ وأقرب عهدًا. فابتدروا قافلةَ قريش فأفرغوا البضائع في غزة وأحضروهم إلى القدس للاستجواب. روى المسلمون هذه القصةَ كما هو الحال مع تلك القصة عن نسطور الراهب الذي أكَّد على أنَّ محمَّدًا ﷺ ذا الخمسة والعشرين عامًا قد جلس تحت شجرةٍ الجلوسُ تحتَها مقصورٌ على الأنبياء، ليثبتوا أنّ المسيحيين كان لديهم البشارة بنبيٍّ جديد سوف يتحدَّى حُكْمَ الرومان في سوريا. تُعَدُّ وجهة النظر هذه مفارَقَةً تاريخيّةً، لمّا كان الصراع بين المدينة والقسطنطينية قد تطور فقط بعد موت محمد ﷺ. ورغم ذلك، فأنْ يكون هيراكليوس ربما قد حاز في القدس معلوماتٍ عن مكامن الضعف في مستوطنات الشرق الأدنى المستردَّة حديثًا لهو أمْرٌ ممكِنٌ تمامًا. إنَّ بزوغَ نظامِ حُكْمٍ جديد في الحجاز من شأنه أن يثيرَ تساؤلاتٍ مهمّة لدى أجهزة الأمن الرومانية، خاصة بالنظر إلى استمرار سيطرة إيران على بلاد ما بين النهرين القريبة وتأثيرها بين القبائل العربية. غالبًا ما شوّهت التقاليد الإسلامية اللاحقة من صورة هيراكليوس لأنَّ دولة المدينة دخلت في صراع معه بعد موت محمد ﷺ[11].

تَبْقى بعضُ الذكريات الشعبية عن تحالُفٍ بين هيراكليوس والنبي غيرَ مُتَّسِقةٍ في خضمّ تلك الروايات الأخرى. هناك تلك القصة التي تقول إن والي هيراكليوس على

مصر، فور استعادتها من شهر فراز، قد أرسل عروسًا إلى محمَّدٍ ﷺ كطريقةٍ لصُنْعِ تحالُفٍ معه. قيل إن النبي قد تزوج من النصف يونانية والنصف مصرية مارية القبطية ابنة شمعون، ووُلِد له طفلٌ منها، والذي مات في مهدِه[12]. تعني هذه الحكايةُ أنَّ محمَّدًا أعطى بذلك إشارةً شخصية للغاية أنّه على استعداده للانضمام إلى الكومنولث الروماني الراحل.

يزعم ابن سعد أن هيراكليوس أرسل في مناسبةٍ أخرى لمحمَّدٍ ﷺ حُلّةً من الديباج هديةً، لكنَّ النبيَّ أرسل بها إلى الملك أصحمة النجاشي أو ملك أثيوبيا المسيحي، وهو أيضاً عضو في الكومنولث الروماني الشرقي. عملت الرواياتُ الشعبيةُ عملَها بوضوحٍ على تفاصيل تلك القصة بشأن تنصيب النبيِّ من قِبَل الإمبراطور، وأوضح تفسيرٌ لها أن هيراكليوس أراد تابعًا. يشير رواةُ القصص أن القسطنطينية الظافرة قد رأت محمدًا كتابعٍ محتمَلٍ وخليفةٍ للغساسنة، لكنها في الوقت نفسِه تُنكِر أن يكون النبي قد قبِلَ مِثْلَ هذا الوضع. تظهره الروايةُ مستعيدًا توازُنَ الشَرَفِ النبوي من خلال نَقْلِه إلى حليفٍ جيوسياسي للإمبراطورية الرومانية الشرقية[13].

لو كان محمَّدٌ ﷺ قد أبدى اهتمامَه بتحالف أكْفَاء وديٍّ مع المسيحيين، فلا يعني ذلك استعدادَه ليصبح تابعًا لهم أو لإمبراطوريتهم. تحذِّر (الآية: 51) من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: 51]. إنّ المعنى الدقيق لكلمة: «ولي» في اللغة العربية، في المجتمع العربي قبل الإسلام، يصعُبُ تحديدُه، نظرًا لكون العرب قد استخدموا الكلمةَ بمعانٍ شتَّى، ولكنها تعني في العموم شيئًا مثل: «ولي النعمة». ربما خشيَ محمَّدٌ ﷺ أنه باتخاذ اليهود والمسيحيين أولياء؛ فإنَّ المؤمنين ربما يلتحقون بقبائلهم، ومن ثَمَّ يكون لهم ولاءاتٌ سياسية متعارِضَةٌ.

عادة ما يكون للتابعِ وضعٌ اجتماعي أقلُّ شأنًا، وربما كان عربيًا أو غير عربي. فإذا خرج التابع في مهمةِ عمَلٍ وأبلى بلاءً حسنًا؛ فإن بإمكانه أن يحصل على اتفاقٍ يُصبح بموجبه حليفًا لوليه السابق[15]. تحمل الكلمة العربية للولي معنىً محتملًا آخر، وهو: «الحليف السياسي»، لكن لمّا كان القرآنُ راضيًا بصورةٍ كافيةٍ عن حُلفاء أكْفَاء من المسيحيين؛ فإنّه على الأغلب كان يمنع من اتخاذهم رؤساء.

وفي الإمبراطورية الرومانية، صاغت مؤسسة الرعاية شكل العلاقات الاجتماعية بقوة. حيث يؤدي وليُّ النعمة من الطبقة العليا المعروف لتابع من طبقة اجتماعية-اقتصادية ووضع اجتماعي أدنى ويتولى التوظيف أو العلاقات. وفي المقابل، يقوم التابعُ بتأدية خدماتٍ للولي. يُصبح الرجال المحرَّرون تابعين لأسيادهم السابقين. ويُعتبر جنود المشاة تبعًا لضُبّاطهم. من الصعب رؤية كيف يمكن أن تكون الرعاية العربية قد مورست في سوريا بواسطة بني غسان بمعزل عن التأثيرات الرومانية[16].

فبالنسبة لمنْ هُمْ في فقرٍ مُدْقِعٍ واعتنقوا حديثًا دينَ محمّد ﷺ، فإنّ اتخاذ يهوديٍّ أو مسيحيٍّ كراعٍ رسميّ يشكّل خطرًا واضحًا. سيكون المؤمن اجتماعيًا في موضع التَّبَعِيّة، سائلًا المعروفَ، وربما اضطُرَّ للمشاركة في احتفالات الرعاة الدينية أو حتى أن يعتنق دينَهم. فضّل بعضُ الحجازيين الصابئة، واليهود، والنصارى لأسبابٍ سياسية أن يرتدَّ المؤمنون بمحمّد ﷺ إلى وثنيتهم. حذرت (الآية: 100) من سورة آل عمران: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: 100]. لا تعني (الآية: 51) من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: 51]؛ سوءَ العلاقات أو العداوة بين المؤمنين وأهل الكتاب، إنها تَعْني فقط الرغبةَ في حماية مَنْ أسلموا حديثًا من إكراهٍ غير ضروريٍّ للضمير، وهو ثيمة ثابتة في القرآن[17].

ولم تكن مخاوف محمّد ﷺ فريدةً من نوعها. فالسلطات المسيحيةُ في العصور القديمة المتأخرة كانت قلقةً أيضًا من أن يكون قومهم تبعًا لغير المؤمنين من خلال مؤسسة الرعاية، والتأثير الذي قد يخلفه ذلك على إيمانهم. فقبل قرنين من الزمان، في إفريقية الرومانية، حاول أوغسطين (العظة: 62) أن يُثْنِيَ المسيحيين عن الذهاب إلى المعابد الوثنية لإرضاء رُعاتهم الرومان. وأثار تعيينُ مسؤولٍ وثني كبير في قرطاج غضبَ جماعته، الذين خافوا أن يستغلَّ منصبه ضدهم، فصاحوا: «لا ينبغي لوثنيّين أن يكونوا في السلطة؛ لا ينبغي لوثنيين أن يرأسوا المسيحيين!»، مما اضطرَّ أوغسطين لتهدئة شَغَبٍ وشيكٍ في كنيسته[18].

زعم كُتّاب السِّيَر من المسلمين المتأخرين أنّ محمّدًا شنَّ حملة عسكرية أخيرة، في خريف عام (630م)، على تبوك، عند المنعطف بين الحجاز وشرق

الأردن، متلوها على أنها محاولةٌ لصدّ هجوم من روما كان النبي قد تلقّى استخباراتٍ بشأنه. ورغم ذلك، فمن المستبعد جدًّا أن يكون جيش هيراكليوس قد أثبت حضورًا له في ريف جنوب الأردن. زعمت المصادرُ أنّ النبيّ صعدَ إلى تبوك بقوةٍ ضاربة ولم يَظْهرْ أيُّ جيش روماني، لذا فقد عاد أدراجه بعد شهرٍ بكلّ بساطة إلى المدينة. هؤلاء الكتاب اللاحقون عَزَوْا إلى النبي إجراء معاهدات مع اليهود والمسيحيين هناك، ولكنّ تلك الروايات يظهر عليها علامات المفارَقةِ التاريخية[19].

لم يُشِرِ القرآنُ إلى معركةٍ وقعت في تبوك، أو أيّ تهديدٍ من روما المسيحية. لو وقعت مِثْلُ تلك الحادثة على الإطلاق، لكانت حجّةً للقبائل العربية المعادية أمثال هوازن، ليشنُّوا هجومًا آخرَ على مملكة النبي الناشئة. لقد تحالَفَ محمّدٌ ﷺ مع القسطنطينية ودُفن في قبره والأمر على ذلك النحو عام (632م)[20]. ظلّ كومنولث المدينة في تهامة قائمًا حتى وفاة النبيّ. ومن الأرجح أن تكون غزوة تبوك خيالًا نُسِجَ لاحقًا، وربما قُدِّمت كضمانَةٍ لغَزْوِ عَرَبٍ ما بعد محمَّدٍ لسوريا*. على النقيض من ذلك فإنّ الروايات عن محاولات روما التواصُلَ مع المسلمين عقب هزيمة إيران قد تكون ذكرى خافتةً بين المسلمين اللاحقين عن تحالُفٍ وقَعَ بين روما والنبي، والتي بطريقةٍ ما جرى قَمْعُها حالما أصبح البيزنطيون هم العدو.

يقدّم القرآنُ دليلًا ثابتًا عن علاقاتٍ طيّبة مع المسيحيين. في آخر عامين ونصف من حياة محمَّد ﷺ (630- 632م)، واصل محاولاتِه في تشكيل تحالُفٍ من

* مرةً أخرى، كما شطب المؤلف صلحَ الحديبية بجرَّة قلم، فهو يفعل الشيءَ نفسه مع غزوة تبوك! ولم يستدل بأكثر من أنها على الأرجح خيال نُسِج لاحقًا. ومن الواضح أن السبب الرئيس لاستبعاد المؤلف حصول هذه الغزوة أنها تناقض السردية التي يشكّلها منذ أول الكتاب عن التحالف الوثيق بين النبي وإمبراطور روما، حيث كانت هذه الغزوة موجَّهةً بالأساس ضد حامية رومانية. ربما كان على المؤلف في مثل هذه الظروف أن يعدّل من سرديته حتى تكون صالحة كنموذج تفسيري لجميع الأحداث، بدلًا من حذف الأحداث التي لا تروق له أو لا توافق أطروحته رأسًا، دون مجرد المحاولة لمناقشة الأدبيات المتعلقة بهذه الأحداث، خاصةً إذا كانت هذه الأحداثُ مسلَّمةً وليست محلَّ خلاف. ولا نعتقد أن قارئًا واعيًا يمكن أن يجد نفسَه مضطرًّا لقبول ذلك النمط من الاستدلال. (المترجمان).

الموحّدين، رغم أنّ ذلك كثيرًا ما كان وفق شروطه الخاصة. أعادت (الآية: 69) من سورة المائدة التأكيد الآتي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69][21].

تؤكّدُ آياتٌ أخرى متأخرة، مثل (الآية: 27) من سورة الحديد، مجدّدًا على مشاعر المؤمنين الودّية تُجاه المسيحيين، في حين تؤكّد على حقّ القرآن في نقد حتى المبجّلين من أولئك الحُلَفاء. فبعد أن ذكر نوحًا وإبراهيم ضمن الآباء المؤسّسين، واصل القرآنُ قائلًا: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: 27][22]. يمكن أن توصف هذه الآية على أنها محبةٌ مسكونيّة* قاسية. يُقِرّ القرآنُ بحقيقة يسوع المسيح، لكنه حدَّد موقِعَه كواحدٍ من سلسلة البشر المرسلين من الله. يمدح القرآنُ المسيحيين بحرارةٍ من أجل رأفتهم، ومع ذلك فإنه يستهجن الرهبنةَ، ويَظهر أن ذلك على أساسٍ أنها تستغرق في الزُّهْد إلى أقصى حد. من الواضح أن القرآنَ يستخدم الفعل «آمنوا» هنا، لأنه جاء في صيغة الزمن الماضي؛ ليتحدَّث عن أولئك الذين آمنوا حقًّا بالمسيحية، لا ليشير إلى أولئك الرهبان الذين اعتنقوا دينَ محمّدٍ ﷺ (والذين لا يمكن بحالٍ أن يكونوا فئة كبيرة بما يكفي لتكون جديرة بالذكر). على الرغم من رغبة القرآن الواضحة في الحفاظ على استقلالية النبي وشِرْعة دينه الجديد عن سالفتها، فقد عبّر النصُّ المقدَّس عن مشاعرَ إيجابيةٍ تُجاه المسيحية والمسيحيين، مع أهميةٍ سياسيةٍ واضحةٍ في عالم الهيمنة الرومانية المسيحية المستعادة حوالي (630- 632م).

يبدو واضحًا أنّ هذا المشروع السياسي واللاهوتي للحركة المسكونية أثبَتَ أنه أكثر نجاحًا مع أتباع يسوع. أعلنت (الآية: 82) من سورة المائدة: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82-83][23].

كان أولئك الذين أظهروا العداوةَ من اليهود والوثنيين قد تحالفوا مع إيران

---

* تقدم شرح معنى المسكونية وأنها الاتجاه إلى التوحيد الديني. (المترجمان).

على الأرجح، على عكس المسيحيين الموالِين للرومان. تصف تلك الآيةُ من سورة المائدة الوضعَ السياسي الانتقالي فقط. حيث إنها تخصُّ بعضَ القبائل من يهود العرب في أواخر عشرينيات القرن السابع (620م)، وليس اليهود أو اليهودية على وجه العموم. ففي القرآن آياتٌ عدّةٌ تمتدح اليهودَ وتتحدث عن علاقاتٍ طيبة مع بعضهم، وآياتٌ أخرى تنتقد المسيحيين، بل وحتى الرهبان الذين امتدحتهم هنا. تُذكّر (الآية: 12) من سورة المائدة يهودَ المدينة بالتزاماتهم، قائلةً لهم: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: 12]، لتقول إنه أمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وأنهم لو أطاعوا هذه التوجيهات، و﴿وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾ [المائدة: 12]؛ فإن الجزاء كما يقول الله: ﴿لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [المائدة: 12]. وأمّا إنِ استبدل اليهودُ ذلك باتباع آلهة باطلةٍ وتركوا دينهَم إلى الوثنية الآثمة، فقد ضلوا سواء السبيل. وحينئذٍ، تواصل (الآية: 13) من سورة المائدة، أنّ كثيرًا منهم نقضوا هذا الميثاق، لذا لعنهم الله وجعل قلوبَهم قاسية. لقد حرَّفوا تفسير الكتاب المقدس ونسوا بعض الوصايا، فأصبحوا خائنين (إلا قليلًا منهم). ذلك الاتهامُ بأنّ اليهود حرّفوا تفسيرَ الكتاب المقدس، إما من خلال المشناه خاصتهم، أو التقاليد المفسِّرة، أو بقراءة النصوص المقدسة بطريقةٍ غاية في الحَرْفيّة؛ موجودٌ أيضًا في نوفيلّا الإمبراطور جستنيان (146) من (533)[24]. كان ما عَناه الحاكمُ الروماني أنّ مناهِجَهم في تفسير الكتاب المقدس تقِفُ في طريق الاعتراف بيسوع على أنه المسيّا. وخلافًا لذلك القانون، فإنّ القرآنَ لا يُصدر أيَّ إدانة شاملة، ذلك أنه يصفُ بعضَ اليهود بالصالحين حتى من بين أولئك الذين لم يعتنقوا دينَ محمَّد ﷺ. انتقد محمَّدٌ ﷺ في نهاية حياته (630-632م) بعضَ معتقدات اليهود العرب، باعتراف الجميع. تندِّد (الآية: 30) من سورة التوبة باليهود قائلةً: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30]. يبدو أن محمَّدًا ﷺ كان قد افترض أنّ اليهود والمسيحيين أخذوا تلك التعبيراتِ بصورة حرفيّةٍ، ولو كانوا قد فعلوا ذلك حقًّا لكان أمرًا خاصًّا بالطوائف الحجازية من تلك الديانات. إن الإشارة إلى تعريف اليهود عزرا على أنه ابنُ الله من المرجَّح أنّ له علاقةً بالنصوص التي عُثر عليها في

أخنوخ الأول، وعزرا الثاني وغيرها من الأعمال التي لم تُعتمد قانونيتها، وكانت تُقرأ على نطاقٍ واسع في أوائل القرن السابع الميلادي. يقول (العدد: 1، الإصحاح 14) مِن سفر التثنية: «أَنْتُمْ أَوْلَادٌ لِلرَّبِّ إِلٰهِكُمْ». تقع العبارةُ الدقيقة: «أبناء الله» في الكتاب العبراني المقدس، ولكن تشير هنالك إلى الملائكة بدلًا من الأنبياء. ومع ذلك فقد تلقّى الملوك المنتظمون في سِلْك داود أيضًا ذلك النعتَ في بعض الأعمال اليهودية، واستخدمت أسفار الحكمة المتأخرة في الترجمة السبعينية تلك العبارة. ويقول (العدد: 10، الإصحاح 4) من سفر سيراخ: «كُنْ أَبًا لِلْيَتَامَى، وَبِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ لأُمِّهِمْ؛ فَتَكُونَ كَابْنِ الْعَلِيِّ»، ويستخدم (العدد: 18، الإصحاح 2) من سِفْر الحكمة ذلك التعبيرَ أيضًا ليشير به إلى إسرائيليين عاديين. تحتوي مخطوطات [وادي] قُمران أيضاً على ذلك التعبير. فأن يُطَبّق بعضُ المؤلّفين الحجازيين في مرحلةٍ ما هذا المصطلحَ على عزرا لهو أمر معقول تمامًا[25].

وحتى أولئك اليهود الذين ضلُّوا عقديًّا وأخلاقيًّا يبقون تحت المشيئة الإلهية. حيث أمر اللهُ في (الآية: 13) من سورة المائدة، رغم ذلك بقوله: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: 13]. وأيًا ما كان الذي عَناه القول بأن الله لعن أولئك اليهود الذين كفروا ولم يؤمنوا بالمسيح - فنقضوا بذلك ميثاق النبيين - ؛ فإن تلك الخطيئة لم تُحبط عفوَ الله[26]. وفي موضعٍ آخرَ يؤكّد القرآنُ على مبدأ أنّ التسامح الإلهي يمكن منحه دائمًا للموحِّدين. تقول (الآية: 48) من سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48].

إن رفض القرآن استعارة الأب لله يَبرُز وحدَه تقريبًا بين المجموعات المتدينة في العصور القديمة المتأخرة. فقط عبدة الإله الأعلى في الشرق الأدنى، والمشار إليهم بمصطلحاتٍ منها: الأعلويون *Hypsistarians* (نسبة إلى كلمة: الأعلى، في اليونانية)، قد اجتنبوا أيضًا هذا الاصطلاحَ. شكى غريغوريس أسقف نيزيز من: «أولئك الذين دعاهم عِلّيين، فهم يفترقون عن المسيحيين بأنهم يعترفون أن هناك إلهًا اصطلحوا على دعائه باسم الأعلى أو المتعالي، لكنهم لا يعترفون أنه آب؛ في حين أن المسيحيَّ إن لم يؤمن بالآب، فليس مسيحيًا على الإطلاق»[27]. ذلك التطابق في المعتقدات بين القرآن و(الأعلوية)، كما ناقشتُ في هذا الكتاب، يوحي

بقوةٍ أن هذه الأخيرة شكّلت أصلًا دينيًا خرج منه دين محمّد*.

الآنَ وقد أصبح المؤمنون يهيمنون على الحجاز، برزت قضيةُ الصراع داخل المجتمع إلى الواجهة. يحثُّ القرآنُ في (الآية: 9) من سورة الحجرات على صيغةِ أمنٍ مشترك كوسيلةٍ للتعامل مع الصراعات الداخلية: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9][28]. وتؤكد الآيةُ أنّ عدمَ البغي يشكل تعليمًا قرآنيًا رئيسًا وأنّ على المؤمنين واجبًا أساسًا في إقامة الصلح، وهو الذي أشير إليه على أنه «أمر الله». تطالبهم الآيةُ التي تليها بحلّ النّزاعات داخل هذه الأسرة الروحية: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: 10].

يميّز القرآنُ بين أهل الحَضَر من المؤمنين، وبعضُهم متعلّمون وعلى اتصالٍ شخصيٍّ بمحمّد ﷺ، وبين المحيطين من البدو الأعراب. فالبدو كما تشير (الآية: 14) من سورة الحجرات، كالموعوظين** في المسيحية ذلك الوقت، أناسٌ أبدوا اهتمامًا شديدًا بالدّين لكنهم بعدُ لم يُقبلوا فيه بعضويةٍ كاملة: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: 14]. توضح هذه الآيةُ أنّ هؤلاءِ البدوَ

---

* سبق أن ذكرنا أن وجودَ مشتركات سابقة على الإسلام، من الحقائق التي يقرُّها الإسلام؛ ليس مُشكلًا، فالقرآن يصف نفسَه أنه مصدِّقٌ لما بين يديه، والقرآن والسنة يُقرَّان بوجود موحِّدين قبل الإسلام. أمّا وَصْفُ هذا الاتجاه الأعلوي بأنّه أصل ديني للإسلام، فقد ذكر المؤلف في هامش (6)-المقدمة؛ أنه لا يعتقد أن النص القرآني مقتبس من نصوص سابقة، ودافع ضد الأطروحة السائدة بوجود بعض المصطلحات القرآنية في كتابات سابقة بأن هذا أمر طبيعي لأن هذه المصطلحات جزءٌ من الثقافة الدينية للشرق الأوسط، ففي ضوء ذلك نفهم أن مقصود المؤلف بالأصل الذي خرج منه دين الإسلام أنه السياق الديني التاريخي الذي ظهر فيه الإسلام. وجليّ عن البيان أن الكاتب ليس شخصًا مسلمًا على كل حال. (المترجمان).

** الموعوظون Catechumens: هم الذين يتنصّرون حديثًا ولم يتعمّدوا بعدُ، وما زالوا يتلقون التعليمات من المعمودية حتى يكتمل إيمانهم ثم يتعمّدوا. (المترجمان).

دخلوا فقط في استسلامٍ وتوحيد عام (الإسلام) لكنهم بعدُ لم يؤمنوا بشكلٍ كامل بعقيدة محمد ﷺ. استغرقت السيرةُ التقليديّة المتأخّرة في تفاصيلَ مكثفةٍ عن زعماء القبائل العربية الذين جاءوا وفودًا على محمَّدٍ ﷺ بالمدينة في آخر عامين من حياته ليتعهَّدوا بالولاء.

رُويَت قصةٌ أنه في أواخر حياة محمد ﷺ، وفَد ضمام بن ثعلبة، (وهو رجلٌ جَلدٌ أشعر ذو غديرتين) على النبيّ، بعثه بنو سعد من قبيلة بكر. «فقدِمَ عليه فأناخ بعيرَه على باب المسجد، ثم عقَلَه، ثم دخل المسجدَ والرسولُ جالس في أصحابه». فأقبل ضِمام على الجمْع فسأل: «أيكم ابن عبد المطلب؟»، فأجاب محمد ﷺ أنه هو، قال ضمام: «محمد؟»، قال النبي: «نعم»، فقال ضمام: «يا ابن عبد المطلب، إني سائلك ومغلِظٌ لك في المسألة، فلا تجدنّ في نفسك»، فقال النبي: «لا أجِدُ في نفسي، فَسَلْ عمَّا بدا لك»، قال ضمام: «فأنشدك بالله، إلهك وإله مَنْ قبلَك، وإله من هو كائن بعدك، آلله بعثك إلينا رسولًا؟»، فأجاب محمد ﷺ أنه قد فعل، فتساءل ضمام إن كان الإله الأعلى قد أمر أن يُعبد وحده. فقال محمّد ﷺ: «نعم». ثم اعتنق ضمام الدِّينَ الجديد، وعند عودته إلى قبيلته ذكر الإلهتين اللات والعزّى بالسوء. فصاح أقاربه: «مه! اتَّقِ البَرَصَ، اتق الجذام، اتق الجنون!»، ولكنّ ضمامًا أصر أن الإلهتين القديمتين: «لا تنفعان ولا تضران». قيل إن محمدًا قد أعلن: «إن صدق ذو العقيصتين يدخل الجنة».

حافظ بنو سعد على مسافةٍ من الدِّين الجديد لمدَّةِ عَقدين من الزمن، و لكن بحسب ابن هشام، فقد شكّل بعضُهم جزءًا من سُلطة محمّد ﷺ المتنامية في المجال الروحي والسياسي في الحجاز، والتي يمكن تسميتها حكومةً أو كومنولث (حيث كانت جَدُّ غامضة وغير رسمية لتُدعَى دولة)[29].

وتحديدًا لأنّ أتباع النبي كانوا من أهل تلك القبائل، وكما أشار القرآن، فقد كانوا يفتقرون إلى ذلك النوع من المعرفة والالتزام ليُدعَوْا مؤمنين حقًّا، فلم يكن لديهم فعليًّا أيُّ تقدير لتعاليمه الرئيسة - أي تحريم إكراه الضمير، ومنع الحرب العدوانية. فبعد وفاة محمَّد ﷺ في يونيو (632م)، تخلّى بعضُ هؤلاء الرعاة (وهم شعب ذو قوة عسكرية وإن كانوا أقل عددًا من الشعوب العربية المستقرة) عن

إيمانهم، في حين بدأ آخرون، لاحقًا وبعد عامين، بشنّ غاراتٍ على المناطق الرومانية والإيرانية مُتجاهلين خيارَ النبي للسلام.

يبدو أن محمَّدًا ﷺ بحلول أوائل ثلاثينات القرن السابع (630م) بات أكثرَ فلسفيّةً حول رُجحان كون تنوُّع الأديان سيظلّ حقيقةً مِن حقائق الحياة. تعرِض (الآية: 48) من سورة المائدة قولَ اللهِ لأهل مختلف الديانات التوحيدية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48]. هنا ينصرف القرآنُ عن التفصيلات اللاهوتية والأحكام الدينية، مُبرزًا بدلًا من ذلك تساؤلًا عن مدى تحقيق كلِّ طائفةٍ دينية لمُثُلِها الأخلاقية الخاصة وكيف يساعد ذلك أهلَ الحاجة. ويُذكِّر النصُّ المقدَّسُ أهلَ الديانات التوحيدية أن منتهى مسؤوليتهم أن يفعلوا الخير وأن يكونوا من المحسنين، وإذا أرادوا أن يُظهروا فضلَهم على سائر الأديان، فعليهم أن يُظهروا فوق ما يُظهر الآخرون من العَطْفِ والإحسان. وليس ادعاءَهم عقيدةً متفوِّقة أو دقّة طقوسية[30].

وإلى جانب مسكونيته السماوية، يشير القرآنُ مرةً أخرى إلى حاجَةِ مَنْ على الأرض مِن الناس شديدي الاختلاف أن يتعلموا العيْشَ في سَلام. فهناك على أية حال، جنسان مختلفان، ومدن ودُول مختلفة، وقبائل عربية وثنية ومؤمنة، ورومان شرقيون، وإيرانيون زرداشتيون، ومسيحيون من طوائف عدة، ويهود. فتقول (الآية: 13) من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

فهنا يحتفي القرآنُ بالتنوُّع في الجِنْس والعِرْق كإثراء للتجربة البشرية. ويقول إنّ مصادفةَ شخصٍ مغايرٍ تمامًا تقدِّم فرصةً للتعلم، ولا ينبغي أن يُنظر إليها على أنه مصدرٌ للتعصُّب أو الصراع المحتمل. توضح الآيةُ فكرةَ أن لدى النساء ما ينبغي أن يتعلم منه الرجالُ، والتي تبدو فكرةً تقدُّمية بالنظر إلى كونها طُرحت في العصور القديمة المتأخرة. علاوةً على ذلك يطرح القرآنُ هنا مبدأَ كَوْنِ الوضع الاجتماعي لا تحدِّده هُويّةُ النَّسَب، ولا مقدار قوةِ وثراء الجماعة التي يولد المرء فيها، ولكن تحدِّدُه التقوى. ومرة أخرى وبالنظر إلى ذِكْرِ النساء، فإن امرأةً تقيّةً أفضلُ من رجلٍ قوي لكنه غير تقي.

تشيرُ (الآيتان: 11-12) من سورة الحجرات إلى بعض أسس السّلام الإيجابي. فهذه الآيات تقول إنه لا ينبغي لقومٍ أو عِرْق من الناس أن يسخروا من غيرهم أو يلمزوا غيرَهم بتعليقات ساخرة. علاوة على ذلك، فإن عليهم أن يجتنبوا هوس الظنِّ ببعض. إنها ترى أن بعضَ الظَّنِّ إثْمٌ، وتشبّه الريبةَ والغِيبة بأكل لحم البشر. وباختصارٍ فالآيتان تحثّان الجميعَ على اجتناب الديناميات المَرَضيّة لأيِّ من أنواع الشوفينية. كما أنها تقول إن ضمان كرامة الجميع هو السبيل لتجنُّب الإساءات والأحقاد التي تُفضي إلى اقتتال الطوائف.

يُدين النصُّ المقدس العنفَ ويعزِّز الوئامَ الاجتماعي. فمن الطبيعي، إذن، أن يحرِّم القتلَ، راويًا قصةَ هابيل وقابيل ثم يقتبس* عن التلمود الفلسطيني[31]، قائلًا في (الآية: 32) من سورة المائدة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32]. كان منطق الحاخامات يستند على كون آدمَ فردًا واحدًا ولو قُتِلَ؛ لامتنع وجودُ الجنس البشري بأكمله. فضّل محمّدٌ ﷺ الصورةَ العالمية لذلك التعليم الحاخامي، مسوِّيًا بين قتل أي شخص من أيِّ دين وبين الإبادة الجماعية. فخارج ساحة المعركة لحربٍ دفاعية رسمية، وخارج سياق نظامٍ قضائي لعقوبة إعدام لأجل القتل أو سائر جرائم الإعدام التي تفرضها السلطات المنوطة بها؛ فالقتل طبقًا للقرآن خطأٌ دائمًا. وترشد (الآية: 59) من سورة النساء قائلةً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]. فهذا هو القرآنُ يُحرِّم الاقتصاص الأهليّ.

وفي (الآية: 15) من سورة المائدة، يخبر القرآنُ أهلَ الكتاب أنه قد جاءَهم رسولٌ جديدٌ من عند الله، يبيّنُ لهم الكتابَ المقدس ويُعفيهم من بعضه. لقد أوحيَ بكتابٍ جديد، مِلؤه النور. ثم تعلن السورةُ في (الآية: 16): ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ

---

* يصرح النص القرآني بأن الله كتب ذلك على بني إسرائيل، وليس في هذا ذِكْرٌ للتلمود، بل هو إشارة للنصوص التوارتية في تحريم القتل، وأشهرها كما لا يخفى الوصايا العشر، وقد ذكرها القرآن أيضًا في سورة الأنعام. (المترجمان).

اتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 16]. قد تبيّنَ أنّ هذه الآية تُعيد صياغة نبوءة زكريا في إنجيل لوقا في (الإصحاح: 1، الأعداد: 77-79)، وفيها يتكلم والدُ يوحنا المعمدان عن ولادته الوشيكة[32]، كتب لوقا: «وَأَنْتَ أَيُّهَا الصَّبِيُّ نَبِيَّ الْعَلِيِّ تُدْعَى، لأَنَّكَ تَتَقَدَّمُ أَمَامَ وَجْهِ الرَّبِّ لِتُعِدَّ طُرُقَهُ. لِتُعْطِيَ شَعْبَهُ مَعْرِفَةَ الْخَلاَصِ بِمَغْفِرَةِ خَطَايَاهُمْ، بِأَحْشَاءِ رَحْمَةِ إِلهِنَا الَّتِي بِهَا افْتَقَدَنَا الْمُشْرَقُ مِنَ الْعَلاَءِ. لِيُضِيءَ عَلَى الْجَالِسِينَ فِي الظُّلْمَةِ وَظِلاَلِ الْمَوْتِ، لِكَيْ يَهْدِيَ أَقْدَامَنَا فِي طَرِيقِ السَّلاَمِ».

وكما هو الحال في نبوءة زكريا، يعلن القرآنُ عن مجيء نبي جديد للعليِّ، والذي يعني قَبولُه تبنيَ خيارِ اللاعنف. ولئن كان للقرآن خلفية أعلوية* فإنَّ مِثْلَ هذا الكلام عن رسول الله الأعلى سوف يتردد صداه وبقوة خصوصًا مع محمَّد وأتباعه. إنّ لهذا المقطع نغماتٍ مسيانيةً ورؤيوية. اتخذ محمَّدٌ هيئةَ يوحنا المعمدان، داعيًا في البرّية وهاديًا الناسَ سبيلَ السلام. وتقول الآية إن الله قد أعطى الناسَ هديةً تتمثّل في بعثةِ نبيٍّ جديد ليحلّ النورُ محلَّ ظلمة الموت وتحلّ السكينة محلّ الاضطراب.

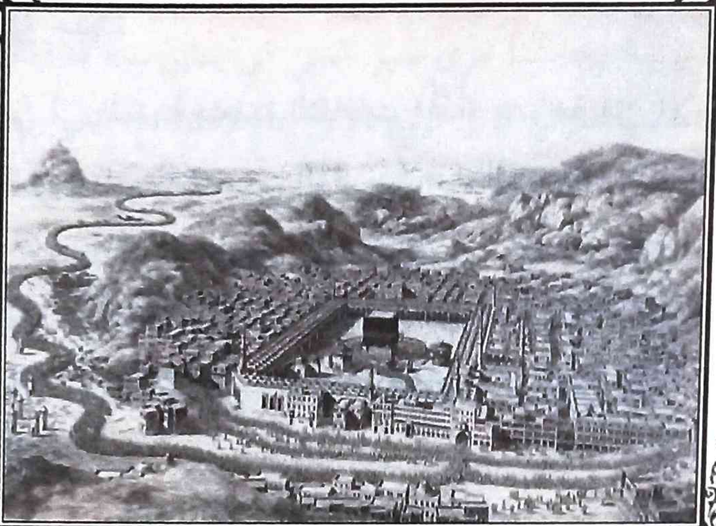
شكّل دمج مكّة في الكومنولث المدَني حُكمًا جديدًا في الحجاز. وفي حين تحقّق السّلامُ بين المدينتين الكبيرتين، هدّد اتحادُهما استقلالَ البدو المحيطين وغيرهم في المستوطنات الحضرية. يصف القرآنُ معركةً كبيرة أخرى، يحفظ المؤرّخون وقوعها بعد شهرٍ واحد من فتح مكة. فسّر التقليدُ لاحقًا هذا الصراع قائلًا إنّه بعد اعتناق مكة الإيمان، أظهرت بعضُ الاتحادات القَبَلِية الكبرى مثل هوازن وثقيف عداءً مستمرًّا لمحمَّد ﷺ والمؤمنين، عاقدين العزم على الإغارة عليهم وحربهم. ربما كان ذلك لخشيتهم من ظهور مجمع مقدَّس من مكة والمدينة يستجلب المواردَ الهائلة إلى حركة المؤمنين، فيقلّص من ثرواتهم وقوتهم. وعلى المنوال نفسِه، وصم القرآنُ بالغدرِ استعدادَهم لتنحية الأحكام الحجازية جانبًا

* تقدم التعليق على ذلك. (المترجمان).

ومهاجمة المدن المقدسة. حاول النصُّ المقدس أن يُصلِح العاداتِ القبليّة عن الإغارة المستمرة، مُعرِّفًا العدوانَ العنيف على أنه جريمة، ومُوقعًا لأجله العقوبات نفسَها تقريبًا التي وردت في قانون جستنيان. قد تشير بعضُ الحكايات اللاحقة إلى محاولات الرومان المسيحيين لزرع النبي كحليفٍ، وهو أمرٌ أبعد في عدم تصديقه من اعتماد الإمبراطور على الألمان الآريين وعلى القوات العربية الوثنية على الحدود.

يوبّخ القرآنُ اليهود والمسيحيين لأجل زلّاتهم العَقَدية لكنه يعرِض عليهم العفوَ الإلهي إن هم أبدوا إيمانًا مستقيمًا وعملوا صالحًا في حدود شريعتهم أو كمهتدين إلى الرسالة الجديدة. وفوق كلِّ شيء فإنّه يصرف الضوءَ عن العقيدة والشعائر، جاعلًا من الإحسان وأعمال الخير مركزًا للدّين ومُتحدّيًا أهلَ الكتاب أن يستبقوا الخيرات، لو كانوا يأبهون لإظهار سموِّهم على سائرِ أهلِ الملل. ويشبِّه محمّدًا ﷺ ضمنيًّا بـ يوحنا المعمدان كنبيٍّ لعصرِ سلامٍ آتٍ.

الخاتمة



يخفق عِرْقٌ غنيٌّ بالسَّلام عبر القرآن. تنشر سُوَرُهُ الأولى سكينةَ السماء، مصورةً الوئامَ والرفاه على أنهما حقيقتُه الرُّوحية وذروته. يمضي القرآنُ في العقد التالي ليعالج الطرقَ التي بها يمكن أن تحيا العُصبةُ المؤمنة بالإله الواحد والمحاصرة بين الوثنيين المتعصّبين في مكة وغيرها، مُصرًّا على دفع الشر بالخير، راجيًا الطمأنينةَ والرخاءَ لأعداء المرء، حاثًّا إياهم على المسامحة. إنّ خطّتَه مزيجٌ من الوعيد الحازم للكفار بالجحيم، والصبر على الاستضعاف في هذه الدنيا. ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] هكذا أمر القرآنُ محمّدًا ﷺ أن يقولَ للوثنيين. ينمو هذا التسامُحُ بشكل طبيعي من القناعة التي مفادها أن من الخطأ محاولة إكراه ضمير المرء: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

ربما أخرج المكّيون محمّدًا ﷺ وأتباعَه من مكّة كمناورة متعمَّدة، لإزالتهم

عن المدينة المقدسة حيث الاعتداءُ عليهم جسديًا كان ليجلب العارَ على قريش في أعين سكّان مكّة والأعراب في سائر أرض الحجاز على السواء. فقط كان تهديدُهم واضطهادُهم بما يكفي لإجبارهم على الهجرة إلى المدينة كفيلًا برفع حماية حَرَم الكعبة الآمن عن المؤمنين، وسمح لـ أبي جهل وأبي سفيان بإعلان حربٍ تهدف إلى احتلال المدينة وسحق الحركة الجديدة تمامًا. فأطلقوا حملة منسَّقة لإجبار المؤمنين على ترك دينهم وإعادتهم إلى دين الأسلاف من قريش، وإضعاف معنويات من بَقِي من الثابتين على الإيمان. لا يَبْعُد أن يكون بعضُ هذا العداء نابعًا من تحالف المكّيين والساسانيين لأجل حربٍ تهدفُ إلى هزيمة حليفٍ للرومان في صورةِ حركةٍ دينيةٍ جديدة.

شكّل النبيُّ في المدينة متعددة الثقافات «أُمَّةً» متنوّعة من الإبراهيميين، على أمل تأليب الموحّدين (وحلفائهم من الوثنيين) ضد المتشددين التقليديين في مكة. عكَس القرآنُ ذلك التحالُفَ السياسي على الأرض في المدينة في تعدُّدية سُبل النجاة أو عقيدة الخلاص، معطيًا الأملَ في الجنة لكلِّ هؤلاء (المسيحيين، واليهود، والحنفاء الوثنيين) الذين عاشوا حياةَ الصالحين، وعبدوا الإلهَ الواحد، وآمنوا بالبعث ويوم الحساب.

وفي المدينة في عشرينات القرن السابع (620م)، يصور القرآنُ النبيَّ والمؤمنين باستمرار كمحاربين كارهين، مهتمّين في المقام الأول بالدفاع عن أنفسِهم وأخذ التعويضات عن فقدانهم الممتلكات وحرمانهم من بركات الحج، وهم كذلك يقاومون حتى الموت أيَّ إكراهٍ على قناعاتهم. نشر النبيُّ المفهومَ الحاخامي لـ الشكينة، والذي نُقِلَ إلى العربية باسم السكينة كمصطلحٍ للسلام الروحي الذي سمح للمؤمنين بمقاومة الاضطهاد الوثني بكل تُؤَدَةٍ ومواجهة حُمّى الحرب للمحاربين الهائجين. سمح لهم سلامُ الله بدخول مكّة عام (630م) من دون إراقةٍ للدماء، كما منحهم ضبطَ النفس لقهر المتشددين من هوازن في أرض المعركة يوم حنين. إن ميْلَ القرآن إلى الحرب العادلة الضرورية يوازي نظائره عند آباء الكنيسة أمثال أوغسطين وأمبروز. كان الهدف المدينة هو إعادة الوضع كما كان من قبل وحرية العبادة ليكونَ الدينُ لله.

يصفُ القرآنُ ثلاثَ معاركَ دفاعيةٍ رئيسة ضد الغزاة المكيين، واشتباكيْن

صغيرين مع أهل الكتاب المناصرين للوثنيين، وعملًا دفاعيًا كبيرًا في حُنين ضد البدو الذين نكثوا معاهداتِهم السابقةَ للسلام مع النبي. ويتضمن القرآنُ أيضًا وصفَ اشتباكاتٍ دفاعيةٍ أصغرَ، والتي اعتاد فيها البدوُ المتحالفون أخذَ الغنائم من ساحة المعركة. لم يَذكر صراحةً قطُّ أيَّ غارة على قافلةٍ من النوع الذي تنشره كتُبُ المغازي في أواخر العصور الوسطى ولم يحرضْ قطُّ على حربٍ هجومية، ولم يعطِ تفاصيلَ عن أي مذبحةٍ لأسرى الحرب في خيبر، وبالطبع يُحرّم بشدة ذلك النوع من معاملة الأسرى، واصفًا إياه بأنه طغيان فرعوني.

إنَّ إدراكَ كَوْنِ سورة الفتح علّقت سقوطَ مكة الوثنية بالأحرى على معاهدة السَّلام في الحديبية يجعلنا نرى سَيْرَ النبيّ في يناير سنة (630م) نحو المدينة المقدسة أشبهَ بمسيرة مارتن لوثر كينج الابن عام (1963م) نحو واشنطن، من كونه حملةً عسكرية. كان محمَّدٌ ﷺ قد أعلن بوضوح أنه لن يكون هناك قتالٌ ولا غنيمة، ممَّا تسبب في انسلاخ العديد من البدو عنه. لم يكن ثَمَّ عنفٌ في المدينة المقدسة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: 24]. كان طابورٌ خامسٌ قويّ وسريّ من مستخفين مؤمنين ووثنيين مناصرين لمحمَّد قد قَوّض بشدة مِن زعامة قريش حتى إن المتشددين أمثال خالد بن الوليد وأبي سفيان قد ألقَوا الرايةَ بكل بساطة.

حتى تلك المصادر المتأخّرة تعترف أن أيًا من مدن الحجاز لم تسقط جراء حملة عسكرية إسلامية كبرى ولكن استسلمت على الأرجح للنداء القوي للدين الجديد. كان معظم الحجازيين قد استقروا، فلم يكونوا بدوًا، لذا كان انتشار الدين سِلميًّا بين السُّكّان المقيمين حاسمًا. دُعيَ محمَّد ﷺ إلى المدينة من قِبَل قبيلة الخزرج. وأذعنت مكّة لمّا سجّل المؤمنون موقفًا بمسيرهم سلميًا إلى المدينة. وكان إسلام الأبناء، أو بقايا طبقة الضباط الساسانيين باليمن، ليسُلّم عدن، وصنعاء، ونجران. وقيل إن أشرافَ الطائف استسلموا بعدما انهزمت قواتُهم وقواتُ هوازن في معركة حنُين، وأسلمت هوازن دون قتال. وبرغم كل ما ورد في سيرة النبي من الشعر العربي المزخرف عن أيام الحروب؛ فيبدو أن الكتّاب في عصري الأمويّين والعباسيين شعروا أنهم غير قادرين على العبث بشكلٍ أكثرَ جذرية بالمرويات التي وصلتهم من الأجيال السابقة لجَعْلِ النبيِّ وجيوشِه غُزاةً فاتحين للمُدُن في تهامة،

فكان جُلّ ما استطاعوا تحقيقَه تزويدَ السَّيْرَ السِّلْميَّ إلى مكة برايتيْ حربٍ ومناوشة هامشية واحدة، وهي تفاصيلُ تتناقض مع القرآن.

ومما يدعو للريبة أن عروة وضع إحدى رايات المعركة المزعومة في يد أبيه، الزبير بن العوام، ابن شقيق خديجة وزوج أسماء أخت عائشة الصغرى. كان ذلك التمثيل أكثرَ من مجرد ادعاءٍ لشرف العائلة. فقد كان الزبير قد شنَّ تمرُّدًا على عليٍّ عندما أصبح أميرًا للمؤمنين عام (656م)، مع صاحبه طلحة وعائشة أخت زوجته، لينتهي الأمر فقط إلى الهزيمة. ثم بعد عَقدَيْن ونصف لاحقًا شنَّ عبد الله أخو عروة تمرُّدًا فاشلًا من مكة ضد الأسرة الأموية الحاكمة في دمشق عام (680م)، وانتهى بموته[1]. ورغم أن عروة لم يُعرَف أنه انضم للثورة، فمن المحتمل أنه قد تأثَّر بها. ومن ثَمَّ فإن رواية العائلة بوضع راية حربٍ في يد الزبير كقائد لإحدى الفرقتين إلى مكة عام (630م) كان من شأنه أن يخلق سُمعةً تساعدُه في ثورته ضدَّ عليٍّ، وستدعم لاحقًا مطالبةَ ابنه عبد الله بالإمامة*. وحتى إذا كان بعض التراث يعود بالفعل إلى ابن الزبير وإلى عائشة؛ فإن الاعتماد عليه في التاريخ الإسلامي الباكر يُشْبه نوعًا ما الاعتمادَ على صغار تلاميذ ليون تروتسكي *Leon Trotsky* بالمكسيك** لإفهامنا عن الثورة الروسية عام (1917م). لقد كانوا ثوارًا فاشلين ضدَّ النظام الجديد، مما غيَّر حساباتهم. ربما بدأت رواياتُ عائلة عروة عمليةَ عسكرةِ السَّيرِ إلى مكة لأسبابٍ سياسية، لتصبح حكايةً نمت في التاريخ بين المؤرخين المتأخرين. إنّ الحقيقة التي وصفها القرآن، هي أنّ عُصبةً من المؤمنين من هنا وهناك سعوا مشاةً وركبانًا في غير مُعارَضَةٍ إلى مكة التي استولوا عليها بغتةً كرامةً لمحمَّد ﷺ، لا يُنسب لأحد فيها شرفٌ عسكري، ولا تدعم أحدًا في مزاعمَ بأحقيةٍ لاحقة في الحُكم.

---

* لم يقم الزبير بثورة ضد علي، وإنما خرج لأخذ قتلة عثمان من البصرة. والحق إنه لا داعيَ لهذا السيناريو البعيد الذي تخيّله المؤلف، فبغض النظر عن الدفاع عن نزاهة عروة ووثاقته، والتي ربما لن يقتنع بها من يفكّر في مثل هذا السيناريو، فإن الزبير شخصية مرموقة ولها مكانتها الكبيرة في الإسلام، فهو ابن عَمَّةِ النبي، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أهل الشورى الذين فوَّض إليهم عمر، وهذه الفضائلُ كلها ثابتة له بعيدًا عن روايات عروة، ولا نعتقد أن حمل الزبير لرايةٍ في فتح مكة هو أمرٌ أعظم من هذه المناقب الثابتة له. (المترجمان).

** ماركسي روسي، أحد زعماء ثورة أكتوبر في روسيا (1917م). (المترجمان).

وبالنظر إلى كون النبي لم يشنّ أيّ حملات عسكرية كبرى لإخضاع المراكز السكانية الرئيسية في تهامة، فإن المحتفين بـ «أيام مغازيه» المزعومة قد اخترعوا عشراتِ الغارات النائية غير المنطقية، فغزوة مؤتة التي لا يمكن تصديقُها في شرقي الأردن (حيث زعموا - ويا للمفارقة التاريخية - تهديدًا عسكريًا رومانيًا)، أو غزوة تبوك في أواخر عام (630م) أيضًا؛ لم تصوّرا أيّ شيءٍ نشأ عنه أي نتيجة. ربما كانت بعض هذه المرويات تهدف لإعطاء مسوّغ للغزو الإسلامي للشرق الأدنى. بدا أنّ بعض المؤلِّفين أرادوا التغطية على تحالُفِ النبي مع الإمبراطورية الرومانية، والتي كانت قد أصبحت على أيامهم إمبراطوريةَ بيزنطة المبتورة والعدو الدائم للدولة الإسلامية في محاولات سيرِها إلى الأناضول.

إن صورة القرآن والنبي محمَّد التي تنبثق من الدراسة المتأنية لآيات السلام والوئام تبعد 180 درجةً عن الصورة المطروحة في الجدل الغربي لنحو ألفيّةٍ ونصفٍ خلَتْ تقريبًا، وتختلف كثيرًا أيضًا عن صورة النبي في غالب شروح المسلمين. فبعد وفاة محمّد ﷺ بقليلٍ، بدأ البدو الذين قد أعطوه ولاءَهم السياسي ولكنهم لم يعرفوا أيَّ شيء فعليًا عن تعاليمه تقريبًا؛ بشنِّ غاراتٍ على الشام وبلاد الرافدين، مما أدى وبسرعة البرق إلى إنشاء إمبراطورية عالمية جديدة. ومن موقع الأفضلية وحتى بعد عَقد من وفاة النبي، عندما صارت المدينة تحكم من الإسكندرية إلى الأحواز، بدا القرآنُ مختلفًا، وأصبح يُقرأ كوثيقةٍ تسوِّغ تأسيسَ مملكةٍ جديدة بدلًا من كلمات واعظٍ جوّال للسلام والوئام قد اضطُرَّ أحياناً لاتّخاذ إجراءاتٍ دفاعية.

كيف يمكن تفسيرُ هذه الأحداث عقب وفاة النبي عام (630م)، بالنظر إلى إدانة القرآن لحروب العدوان وتشديده على التسامح الديني، حتى تجاه لأولئك الوثنيين غير الحربيين. سؤالٌ يطرحه هذا الكتابُ. أنْ يؤسّسَ نبيُّ سلام حركةً تتحوَّل إلى حركةٍ متشدِّدَةٍ لاحقًا هو بالكاد أمرٌ غير مسبوق. بمعنى أنّه ببساطة قد استغلَّ الإسلامَ نوّابُ محمّد ﷺ في منتصف القرن السابع كـ أبي بكر، وعمر، وعثمان بن عفان، ذلك النوعَ نفسَه من الاستغلال الذي صنعه قسطنطين وخلفاؤه بالمسيحية*.

---

* ثمة مفارقة تاريخية واضحة في هذه المقاربة، فإن قسطنطين مَلِكٌ وثني، دخل المسيحية - على رأي - وتعمّد في آخر لحظات حياته، وبينه وبين المسيح أكثر من ثلاثة قرون، في حين =

فلم يمضِ قرنٌ على تنصُّر قسطنطين عام (312م)، حتى وضع أوغسطين وأمبروز التسويغاتِ ليس فقط لحربٍ عادلة مسيحية بل حتى لحروب فتوحات مسيحية وإكراهٍ لضمائر الآخرين.

ويمكننا هنا أن نفكِّرَ في بعض النظائر التاريخية. فالمؤسِّس الرُّوحي السِّلمي لديانة السيخ في الهند في العصور الوسطى، المعلِّم الأول ناناك (المتوفى عام 1539م)، خلَفَه شخصياتٌ أكثر تشدُّدًا مثل المعلِّم الخامس أرجان ثم العاشر جوبيند سينغ (المتوفى عام 1708م)، والذي وضع أحكامًا حربية للدين. ناقش المؤرِّخ هيو ماكليود *Hew McLeod* أنَّ التغيير في التوجُّه جاء على أجزاء، لأن أعدادًا كبيرة من الجات القَبَليين في البنجاب قد تحولوا إلى السِّيخية، جالبين إلى الدِّين رُوحَ الرَّعْي الخاصة بهم، من الإغارة والقتال، فأثَّروا على سياسات المعلّمين. قيل في الآونة الأخيرة إن قبائل الجات حملت واحدةً فقط من ثقافات العنف المتعددة التي أثَّرت على المجتمع(2).

عمِل انتشارُ الولاء لمحمَّد ﷺ بين البدو من سُكَّان الجزيرة العربية والشرق الأدنى بالطريقة نفسِها. لو كانت الأطروحةُ صحيحةً أنَّ محمَّدًا ﷺ قد بشَّر بالقرآن في شرق الأردن، وفلسطين، وسوريا خلال مدة حياته، لكان ربما اجتذب هناك أتباعًا كثيرين من البدو والعرب الفلاحين، بحيث لم يكن على الأغلب قد انتقل إلى تلك المناطق من المدينة من خلال الغزو من الجزيرة العربية وحدها، بل ربما من خلال مجموعةِ انتفاضاتٍ محلية من ذلك النوع الذي كان شائعًا في تلك المنطقة في العقود السابقة. لربما كان بعضُ أبناء العشائر الموالين للغساسنة الذين

= أن الخلفاء الراشدين هم أصحاب النبي وأعوانه وأصهاره وقد أحبهم وأثنى عليهم، وهم أعظم الناس معرفةً بدين الرسول. فاحتمالات تحويل مسار المنظومة الفكرية للإسلام كما يحاول المؤلفُ أن يقارب بالمسيحية؛ ضئيلة بل معدومة. ولو أراد المؤلف أن يكون أكثر دِقَّةً لقارب هؤلاء الصحابة والخلفاء برسل المسيح على سبيل المثال، فهل يعتقد أن رسل المسيح لم يحملوا رسالةَ المسيح؟ ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن بولس أكثر الرسل رسائلَ في العهد الجديد لم يكن مسيحيًّا حتى رُفع المسيح، وإنما آمن بالمسيح في ظروف غامضة بعد سنين من رفعه وعدائه الكبير للمسيحية، كما أنّه عقب تنصُّره قد دخل أيضًا في خلافات مع تلاميذ المسيح المباشرين. (المترجمان).

نهبوا سوريا في ثمانينيات القرن السادس (580م) بعد إهانة تيبيريوس الثاني *Tiberios II* لحكّام تلك القبائل قد أعلنوا رسميًا عن اتّباع محمّد ﷺ في ثلاثينيات القرن السابع (630م). ليس من الصعب استيعاب تجاهُل الرعاة الحظرَ المفروض على حروبِ العدوان. فالقرآن نفسُه قد ندَّد بعدم كون البدو مؤمنين حقًّا، إنهم فقط مسلمون في الجملة ولم يستوعبوا تمامًا القِيَمَ الإيمانية. وفي بعض الحالات، قد يعتنق مسيحيون أرثوذوكس شرقيّون ذوو تراثٍ متشدّدٍ في النُسك مذهبَ محمّد التوحيدي فيجلبوا على الدين الجديد ممارساتِهم الطويلة للتشدد الديني[3].

ومن أسباب التهوين من شأن الآيات القرآنية عن السَّلام وإدانة الحرب العدوانية في تاريخ الفِكر الإسلامي المتأخر أنّ رجال الدين الإسلامي في العصور الوسطى قد وضعوا نظرية النسخ، وكثيرٌ منهم أساء استخدامَها. يُظهر القرآن تطوّرًا في معالجته لبعض الأحكام. فقد بدأ بنهي المؤمنين عن إتيان الصلاة سُكارى، ولكنّ آياتٍ لاحقة تقول إنّ هناك ضررًا أكبرَ من النفع في الخمر. (لم تحظر هذه الآية الخمرَ بشكل مطلق، حيث إنها لم تذكر له عقوبة، ومن ثَمّ لم يترتب عليها مخالفةٌ شرعية). حاول بعضُ رجال الدين أن يستغلُّوا ما أسموها آية (السيف) (آية: 5 من سورة التوبة) لإلغاء كلِّ النصوص التي ورد ذكرُها في الكتاب سابقةً عليها عن السَّلام والصُّلح. دفع العديدُ من علماء المسلمين العِظام ضدَّ هذه المأساة الفكرية والرُّوحية. أشار الطبري أنَّ التكليف فقط يمكن نسخُه، وذلك يستلزم أنّ القِيَمَ لا يمكن تنحيتُها جانبًا، ولكن التشريعات المحدودة فقط. حصر مُصلِح القرن الثامن عشر شاه ولي الله الدهلوي حالاتِ نسخ النصّ في خمس فقط[4]، كلُّ هذا ناهيك عن أنّ القراءةَ السياقية للآية (5) من سورة التوبة، كما هو الحال في هذا الكتاب، تُظهرُ أنها تتحدث عن إجراءٍ دفاعي يوم حنين في مواجهةِ وثنيّين نكصُوا عن معاهداتِ سلامٍ سابقةٍ لأجل حملة عدائية ضد مكة والمدينة. لم توصِ هذه الآياتُ بحربٍ عدائية، فضلاً عن أن تنسخ جميعَ آيات السلام. أعاد المسلمون أيضًا تفسيرَ كلمات القرآن لاحقًا بطريقة سمحت بتفرُّدية جديدة. اعتمدوا لدين محمَّدٍ ﷺ المصطلح العام: «إسلام»، وقد كان القرآن استعمَلَه ليشير به إلى التقليد الدائم لجميع الأنبياء التوحيديين. لقد قرأوا الكلمةَ القرآنية الموضوعة للوثنيين الأشقياء: «كافر» على أنها تشير إلى كلِّ من أبَى اتباعَ محمَّدٍ ﷺ. وعند مرحلةٍ ما

تمسَّك الكثيرون بأن المسلمين وحدهم هم الناجون. يحتوي القرآن على القليلِ مما يتعلق بالمسار القانوني، وليس واضحًا أنه أُعِدَّ لإرساء نظام قضائي تفصيلي. يبدو لي أنّ بعض تشريعاتِه تنطوي ببساطة على تقيُّدٍ ببعض موادّ قانون جُستنيان في الحجاز. لم تقع كلمة شريعة في القرآن بمعنى القانون الإسلامي، إلا أن جذر الفعل يقع [شرع]. جمعت الأجيالُ اللاحقةُ أقوالًا وأفعالًا نُقلت شفاهًا ونُسبت إلى النبي وأتباعه وأُشربت قوة القانون، فكانت جزءًا مما عناه مسلمو العصور الوسطى بـ الشريعة. كثيرٌ من تلك الأقوال هي بالأساس أدبٌ شعبي أو مشكوكٌ فيها، وبعضها زورٌ جليٌّ. أقوال وُضِعت على الحدود بين المملكة الأموية، التي حكمها أحفاد أبي سفيان، والإمبراطورية البيزنطية، التي حكمها خلفاء هيراكليوس، وغالباً ما أُولِعوا بالحرب، التي لأجلها اعتمدوا مصطلح الجهاد بطريقة لم يعتمدها القرآن. ربما استعارُ المسلمون فكرةَ الحرب المقدسة من أعدائهم البيزنطيين، الذين كانوا قد طوّروها خلال حربهم مع خسرو الثاني. حديثٌ نُسِب زورًا لمحمَّد ﷺ يُشرِّع الرجم لأجل الزنى*، والذي يُستَمَدُّ بوضوح من القانون اليهودي (الهالاخاه)، أقنع العديدَ من فقهاء المسلمين بنسخ القرآن، الذي حَكَمَ بالجلد، لا الموت (راجع: سورة النور: 2). يُشبِه العقابُ القرآني عقابَ جُستنيان (نوفيلّا 134,10) والذي كان قد خفّف العقوبة لأجل الزنى من الموت إلى الجلد ثم النفي إلى دير الراهبات. بعض ما سمّاه المسلمون اللاحقون بالشريعة هو، بالطبع، ينبني على القرآن أو يتوافق معه، ومعظمُه له نظائرُ في القانون اليهودي، والروماني، أو القانون الكاثوليكي الكنسي الروماني(5).

عانت كلٌّ من امبراطوريتي أمراء المؤمنين (632- 658م)، والمملكة الأموية اللاحقة (685-750م) من أسطورةٍ سوداء فيما يتعلق بقضايا العُنف والتسامح الدينيين. وكما قدَّم الرهبان المسيحيون رواياتٍ مروّعةً عن الفتح الساساني للقدس عام (614م)، والتي تحدَّثت عن تسعين ألف قتيل وتدمير المدينة كلِّها، فإنهم هم

* حديث الرجم ثابت في أوثق الكتب الحديثية ومستوفٍ لأدق الشروط العلمية المعتبرة في علم أصول الحديث. وكون الرجم عقوبةً عند اليهود أمرٌ يقرّه الإسلام، وكثير من الشرائع مشتركة بين الإسلام وغيره من الأديان التي لها أصل صحيح، وقد نُسِخت بعضُ الشرائع فقط دون جميعها. (المترجمان).

أو خلفاؤهم قد كتبوا قصصًا مُرعبةً عن ظهور الإسلام الذي لجأ إلى غلوٍّ مماثل. لا حرب أبدًا من دون خسائر، أو إصابات مؤسفة، أو تحرُّكات قسرية للسكان. ومع ذلك، فقد نشبت صراعاتٌ فكريةٌ كبرى حول ما إذا كان لفتوحات المسلمين تأثيرٌ سلبيٌّ على اقتصاد وديموغرافيا الشرق الأدنى. حُشِدتْ كميةٌ كبيرةٌ من الأدلة الأثرية لذلك النقاش. بدايةً ناقش هيو كينيدى *Hugh Kennedy* في ثمانينيات القرن الماضي أنه كان هناك انخفاضٌ لكن كانت علاقته ضئيلةً أو لم تكن له علاقة بحُكْم المسلمين حيث كان ذلك الانخفاضُ قد بدأ في القرن السادس تحت حكم الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، قبل وصول المسلمين بمدة طويلة. وقد نقل آخرون في الآونة الأخيرة هذا النّمَطَ إلى عدد قليل من المناطق الحضرية، شهدت ازدهارًا مستمرًّا طوال الفترات المتأخرة من حكم الرومان والمبكرة من حكم المسلمين لشرق الأردن وفلسطين، ولم ينتج عن ظهور حكم المسلمين فيها أيُّ أثرٍ سلبي ملموس. الأطروحة القديمة للمؤرخ البلجيكي هنرى بيرين *Henri Pirenne* أنَّ ظهورَ الإسلام ساهم في ظهور العصور المظلِمة في غرب أوروبا قد دحَضَها علم الآثار، الذي وجد بدلًا مِن ذلك أنَّ غربَ أوروبا قد دخلت في فوضى اقتصادية عميقة في القرنيْن السابقين على ظهور الإسلام، وأن التجارة والفِضَّة الأموية قد أنعشت الاقتصاد الكارولينجي في القرن الثامن. لم تختلف هجرةُ الأمويين البربر والعرب المسلمين إلى جنوب إسبانيا في القرن الثامن في أيِّ جانبٍ واضحٍ عن الحركات القُوطية والسُّلافية إلى أوروبا، إلا أنَّ إنجازَ المسلمين للريّ الزراعي على نطاق واسع أدَّى إلى نمو اقتصادي معتَبَرٍ هناك(6).

جرى الوصولُ إلى اتفاقٍ في الآراء مفادُه أنَّ الكتاب المسيحيين السريان رأوا الحربَ الرومانية الإيرانية (603-629م) أشدَّ تدميرًا وأجدر بالذكر من الفتح العربي الإسلامي. وقعت معظمُ الاشتباكات العسكرية للفتح الإسلامي في الرِّيف المكتظّ بالسُّكَّان، وسُمح لمعظم المدن أن تستسلم وفق شروط (تقول أول رواية واردة في شذراتٍ سريانية إن حمص قد مُنحت الأمان). استقرَّت القواتُ العربيةُ في حامِياتٍ خارج المدن، ويبدو أن التحوُّل إلى الإسلام كان نادرًا خلال العقود الأولى من حُكْم المسلمين، وليس هناك دليلٌ على أن المسلمين طالبوا به أيَّ أحد. لم يُطبَّق نظام ضريبة الرؤوس [الجزية] إلا تدريجيًّا، وقد بُني على أنظمة الضرائب السابقة.

وفي قراءتي: ليس للآية (29) من سورة التوبة أيُّ علاقة بالجزية المضروبة على اليهود والمسيحيين، بل إنها كانت تطلب التعويضاتِ من الوثنيين المذنبين الذين شنُّوا حروبَ عدوان، لكن المفسرين المسلمين المتأخّرين استغلوها لتدعم فرضَ الضريبة، التي كانت على الأرجح على غرار الممارسة الساسانية. لقد اعتُبر غيرُ المسلمين الذين دفعوا ضريبة الرأس [الجزية] لاحقًا ذميين، أو أفرادًا من مجموعاتٍ تحت الحماية، لكنّ المرة الوحيدة التي أتى القرآن فيها على ذكر هذه الكلمة استعملها ليعني بها شيئًا كالتزام تعهّدي، وشكا أنَّ قبائل الوثنيين أبوا أن يبرموا معاهداتِ السلام مع المؤمنين. (راجع: سورة التوبة: الآيات 8-10).

لم يجد علماءُ الآثار المنقِّبون للمُدُن طبقاتٍ من الرَّماد أو أيَّ علامات دمار أخرى في ثلاثينيات وأربعينيات القرن السابع (630- 640م)، وناقضت نتائجُ بحثِهم تصريحاتٍ هستيريةً إلى حدٍّ ما لشخصياتٍ مثل الأسقف صوفرونيوس. وفي رحاب، وشرق الأردن أثبتت فِرَقُ التَّنْقيب أنَّ العديدَ من الكنائس كان يجري بناؤها بالفعل في منتصف إلى أواخر ثلاثينيات القرن السابع (630م)، وأنها استعادت أرضياتها الفسيفسائية، ولا يظهر عليها أيُّ ضرر. وفي المقابل، زعم صوفرونيوس أن الغزاة العرب كانوا أثناء تلك الأعوام تحديداً يحرقون الكنائسَ بشكل عشوائي متسبّبين في فِرار السكان. وبدلًا من ذلك فالمسيحيون في رحاب لم يزعجهم وصولُ حكّام جدد وواصلوا بناءَ كنائسهم من غير مُضايقة(7).

كتب يشوعيهب *Isho'yab*، بطريرك كنيسة الشَّرق، بعد عام (637م)، محتجًّا على مسيحيي عمّان الذين أسلموا، مبيِّنًا أن المسلمين لم يطلبوا شيئًا كهذا (رغم مزاعم أنهم هَدَّدوا بأخذ نصف أملاك السكان المحليين إذا ما بقوا مسيحيين)، وقال إن المسلمين لم يهاجموا الدِّينَ المسيحي بل كرّموا رجالَ الدين والقديسين المسيحيين وأعطوا المنَحَ للكنائس والأديرة(8).

ترأَّست كلٌّ مِن حكومة أمراء المؤمنين ثم حكومة الأمويين على السكّان في غربٍ كان مسيحيًّا إلى حدٍّ كبير، وعلى زرادشتيين في الشرق. ولعب الأمويون المسلمون العرب دورًا سياسيًّا كنسيًّا، حيث كان لديهم عددٌ ضخم من الدوائر الانتخابية الكنسية المسيحية، مفضّلين مرشحين محدَّدين لمنصب الأسقف. كان ضُبَّاط الدولة في كثير من الأحيان من المسيحيين العرب. ومن المسلّم به، أن

المسلمين خاضوا حربًا أهلية فيما بينهم، وعكّرت الطائفيةُ النامية بين شيعة علي، ابن عم النبي وصهره، وأنصار عثمان وخلفائه الأمويين؛ صفوَ الإمبراطورية الجديدة (كان هذا منشأ الانقسام السُّني الشيعي، والذي كان أمرًا مصيريًا في الإسلام). ورغم ذلك تُظهر الأدلّةُ، أنَّ غير المسلمين عوملوا معاملةً حسنة.

كتب المسيحي يوحنا بن الفنكي *Yohannan bar Penkaye*، في ثمانينيّات القرن السابع (680م)، بعد بضع وخمسين سنة من وفاة محمّد ﷺ، يقول إنّ الحاكم الأُموي قد: «تلقّى، كما قلتُ، من الرجل الذي كان يرأسهم [أي: محمد ﷺ] أمرًا في صالح المسيحيين والرهبان». وقد جزم أنّ بعضَ طبقة الحكّام العرب كانوا مسيحيين. ووصف سلامًا لم يسبق له مثيلٌ منحه حُكْمُ معاوية بن أبي سفيان (658-680م) لكلٍّ من «الإمبراطوريتين الإيرانية والرومانية»، وأضاف قائلاً: «لا يطلبون من أحدٍ إلا دفع الجزية، ويتركون له حرية اعتناق أي معتقد على الإطلاق، بل قد كان بينهم مسيحيون، بعضهم من الطوائف المهرطِقة وبعضهم من طائفتنا»[9].

الشيء الذي يثير الانتباهَ هنا ليس دفعهم الجزية أو الضرائب، فقد اعتادوا دفعَها تحت حُكم الرومان أيضًا. الشيء المثير للانتباه أنّ شاهد العَيان المسيحي هذا يقول إن المسلمين الأوائل سمحوا للناس باتباع أي معتقد شاءوا، وهو بالتأكيد ما لم يتحقق تحت حُكم المسيحيين الرومان. وألمح ابن الفنكي أنّ المسلمين الأوائل قد احتملوا الهللينيين والوثنيين أفضل بكثير مما احتملهم الرومان، وهناك دليلٌ آخر على أحقية هذا الادعاء، حيث كان الأُمويون فيما يبدو قد تركوا حرّان الوثنية وشأنَها. وجد بعضُ الوثنيين أنه من المستحسن في بعض الأحيان أن يسمّوا أنفسهم (صابئة). وقد اشتكى ابن الفنكي، كواحد من المسيحيين المحرومين من أدوات السُّلطة ويعيشون تحت حكم المسلمين، قائلًا: «لم يعد هناك أيُّ فرق بين مسيحي ووثني، ولم يعد المؤمن يتميز عن اليهودي». وقد أدان إخوانَه في الدِّين بالإمبراطورية الأموية لأجل «التجارة مع الكافرين، والاتحاد مع المنحرفين، والعلاقات مع المهرطقين، والصداقة مع اليهود»[10]. تُعد شهادتُه تأكيدًا لم يكن متوقّعًا لاستمرار إعلاء القِيَم القرآنية الرئيسة التي تمثّلت في التسامح والسلام، وفي الطريقة التي خلخلت بها ترتيبَ الأشياء في العصور القديمة المتأخرة.

شكر وتقدير

حملتُ فكرةَ هذا الكتاب لعقود، لكنني مدين لكثيرين خلال المراحل الأخيرة من البحث والكتابة قبل خروجه للنور. أود شكر أمين مكتبة الكونجرس جيمس بيلينجتون (James Billington) على اختياره لي لمقعد جون و. كلوج (John W. Kiluge) لدول وثقافات الجنوب في الفترة من مايو إلى أغسطس 2016 بناءً على هذا المشروع. كما أتوجّه بخالص عبارات التقدير لأستاذة القرآن الكبيرة جين دامين مكاليف (Jane Dammen McAuliffe)، مديرة مركز جون و. كلوج ورئيسة البرامج البحثية بمكتبة الكونجرس على استضافتها الفكرية لي أثناء تواجدي في المجلس، وكذلك إلى جاسون شتينهاور (Jason Steinhauer) على كل ما قدّمه من مساعدة. أشكر كذلك ماري جين ديب (Mary-Jane Deeb)، رئيسة قسم افريقيا والشرق الأوسط هناك. كما انتفعت كثيرًا بالإجازة مدفوعة الأجر التي وفَّرتها لي كليات الآداب، والعلوم والفنون بجامعة ميتشيغان في صيف وشتاء 2017. كذلك دخلتُ في نِقاشات رائعة وعسيرة أحيانًا بشكل شخصي أو عن طريق البريد الإلكتروني مع أدم بيكر (Adam Becker)، وستيفين رتليدج (Stephen Rutledge)، ورودولف وير (Rudolf Ware)، وأزفار موين (Azfar Moin)، ومايكل بونر (Michael Bonner)، وسامر علي (Samer Ali)، وأليكساندر نيش (Alexander Knysh)، وكارلا ماليت (Karla Malette)، وبريان شميت (Brian Schmidt)، ويان موير (Ian Moyer)، ومايكل بريجيل (Michael Pregill)، وأولجا ديفيدسون (Olga Davidson)، وجريجوري ناجي (Gregory Nagy)، وجوردان بيكيت (Jordan Pickett)، وبالرغم من ذلك وجب التنويه إلى أنّ أحدًا منهم غير مسؤول عن أيٍّ من الأخطاء الواردة في الكتاب، وأشكرهم جميعًا على آرائهم. كما أن هذا الكتاب لم يكن سيخرج للنور بدون المراجِع التي حصلتُ عليها من مكتبة جامعة هاتشر (Hatcher Graduate

Library) بجامعة ميتشيغان ودورها البطولي في استعارة الكتب لي من المكتبات المختلفة. أود أن أوجِّه شكرًا خاصًا إلى خبير كُتُب الشرق الأوسط إيفين كروف (Evyn Kropf).

لقد آمنَتْ وكيلتي بريتني بلوم (Brettne Bloom) بهذا الكتاب بحماسٍ كبير منذ البداية وأدَّت أكثرَ مما عليها في تقديم الاقتراحات الخاصة بتكوينه. كما أشكر بعُمْقٍ المحرِّرة بمؤسسة Nation Books أليساندرا باستالي (Alessandra Bastagli) على قراءتها الفاحِصَة لمسودات الكتاب واقتراحاتها المهمة الغزيرة لتحسينه. نصائحها القيمة وردودها الهادئة على مشكلات الكتابة التي واجهتها كانت فارِقَةً في مسيرة الكتاب.

درَّسْتُ دورةً صيفية عن حركات السَّلام في الإسلام في شتاء 2017 بجامعة متشيغان، أودُّ أن أشكر طلابي في تلك الدورة على تعليقاتهم القيمة التي استفدتُ منها للوصول إلى نتائج أفضل.

إنّ تأليفَ كتابٍ مثل هذا كان له تأثيرٌ كبير على أوقات فراغي ووقتي مع أسرتي، ولهذا أشكر زوجتي شاهين كول (Shahin Cole)، ليس فقط على تشجيعها لي ولكن على التضحيات الكثيرة التي قدمتها.

إنّ جميع حقوق الآيات المقتبسة من الكتاب المقدس محفوظة لـ: New Revised Standard Version Bible, copyright 1989, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America

في حين أن تفاسير القرآن والمراجع العربية المذكورة في الكتاب تقع مسؤوليةُ حقوقِها على عاتقي. اقتبستُ الكثيرَ من النصوص اليونانية المتأخرة من ترجمات من القرن التاسع عشر لعدم وجود حقوق لها، لكن في الوقت نفسِه حاولت ذِكْرَ أعمال أكاديمية حديثة والعودة إلى النص الأصلي لبعض المصطلحات التقنية. الأسماء الرومانية اليونانية الشرقية في الحقبة التالية لسنة (400م) كُتِبَت كما تُنْطَق بالحروف الحديثة وفقًا لنظام [*Oxford* Dictionary of Byzantium (1991)]، باستثناء جستنيان، لأن الشخصية معروفة باسم لاتيني أو إنجليزي ولا داعي لاستخدام صيغة أخرى.

الاختصارات الخاصة بالمراجع

BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies

EQO : *Encyclopaedia of the Qur'an Online* ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill Online, 2001-2006).

ابن راشد، المغازي: معمر بن راشد، كتاب المغازي، ed. and trans. Sean W. *Anthony* as The Expeditions: An Early Biography of Muhammad (New York: New York University Press, 2014) (bilingual edition)

IJMES : International Journal of Middle East Studies

JAOS : Journal of the American Oriental Society

JESHO : Journal of the Economic and Social History of the Orient

JLA : Journal of Late Antiquity

JQS : Journal of Qur'anic Studies

JSAI : Jerusalem Studies in Arabic and Islam

Q : Qur'an

SLNPNF : Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Philip Schaff and Henry Wace

الطبري، تفسير: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان وتأويل القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي، 26 مجلداً. (القاهرة: دار حجر، 2001).

الهوامش

المقدمة

1. للاطلاع على أعمال أكاديمية حديثة تتناول الموضوع نفسَه انظر: G. W. Bowersock, The Crucible of Islam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017); Patricia Crone, The Qur'anic Pagans and Related Matters: Collected Studies (Leiden: E. J. Brill, 2016), vol. 1; Aziz al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Stephen J. Shoemaker, The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012); Peter Sarris, Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500-700 (Oxford: Oxford University Press, 2011), chap. 7; James Howard-Johnston, Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century (Oxford: Oxford University Press, 2010); Fred Donner, Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010); Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der SpÌtantike: Ein europÌischer Zugang (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2010); and Fred Donner, "The Historical Context of the Qur'an," in The Cambridge Companion to the Qur'an, ed. Jane D. McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 21-39. See also Robert Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions," History Compass 5, no. 2 (2007): 581-602.
2. كون السلام موضوعًا رئيسًا في التُراث الإسلامي، فهذا ليس بجديد علينا رغم أن الدراسات الأكاديمية التي يُمكن أن نسميها دراسات السلام في الإسلام قليلة للغاية. انظر: Fred Donner, "Fight for God-but Do So with Kindness: Reflections on War, Peace, and Communal Identity in Early Islam," in War and Peace in the Ancient World, ed. Kurt Raaflaub (Oxford: Blackwell's, 2006), 297-311; Irfan A. Omar, "Peace," in The Qur'an: An Encyclopedia, ed. Oliver Leaman (London: Taylor and Francis, 2005), 489-491; Irfan

A. Omar, "Jihad and Nonviolence in the Islamic Tradition," in Peacemaking and the Challenge of Violence in World Religions, ed. Irfan A. Omar and Michael K. Duffey (Chichester, West Sussex: John Wiley and Sons, 2015), 9-41; Qamar-ul Huda, ed., Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam (Washington, DC: US Institute of Peace, 2010); Amitabh Pal, "Islam" Means Peace: Understanding the Muslim Principle of Nonviolence Today (Santa Barbara: Praeger, 2011); Mohammed Abu-Nimr, Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice (Gainesville: University Press of Florida, 2003); Aida Othman, "'An Amicable Settlement Is Best': Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law," Arab Law Quarterly 21, no. 1 (2007): 64-90; Rudolph T. Ware, The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014); and James L. Rowell, "Abdul Ghaffar Khan: An Islamic Gandhi," Political Theology 10, no. 4 (2009): 591-606.

3. لموضوعات حول دراسة القُرآن انظر: Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même: Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel autoréférentiel* (Leiden: Brill, 2013); Carl Ernst, *How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011); Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style* (London: I. B. Tauris, 2010); Michael Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations, 2nd ed.* (Ashland, OR: White Cloud Press, 2006); Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, 2nd ed.* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003); and Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000). *The revised classic in the field is Theodor Nldeke et al., The History of the Qur'an*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn (Leiden: Brill, 2013). والأخير هو الكتاب الذي استندنا إليه في الترتيب الزمني للأحداث في كتابنا.

4. للتاريخ المُقارن نتائج مثمرة في دراسة العصور القديمة المتأخرة، مما شجعني على استخدامه هنا. انظر مثلًا: Peter Fibiger Bang, *The Roman Bazaar: A Comparative Study of Trade and Markets in a Tributary Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Chris Wickham, *The Inheritance of Rome* (New York: Penguin, 2009); J. Arnason and K. Raaflaub, eds., *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011); and Garth Fowden, *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014). See also Philippa Levine, *"Is Comparative History Possible?," History and Theory 53*, no. 3 (2014): 331-347;

وانظر كذلك مُقدمتي للتاريخ المقارن في: Juan Cole, *Comparing Muslim Societies* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

ولدحض الاعتراضات على الدراسات المقارنة للإسلام المبكر انظر: al-Azmeh, *Emergence of Islam*, 45.

5. Michael Lecker, "*Were the Ghassanids and the Byzantines Behind Muhammad's Hijra?*," in *Les Jafnides, des rois arabes au service de Byzance* (VIe siècle de l'ère chrétienne), ed. Denis Genequand and Christian Robin (Paris: De Boccard, 2015), 277-293; Bowersock, *The Crucible of Islam*, chap. 6.

6. ذلك الاعتقاد الغربي الجدلي القائل بأن النبي مُحمَّدًا ﷺ "تعلّم" أو استولى على أفكاره من الشرق الأدنى؛ هو اعتقاد خاطئ*، نسبيًا لأنه كان رجلًا من الشرق الأدنى وهذا هو تراثه. لقد اشترك الجميع في العصور القديمة المتأخرة بعضَ المصطلحات الدينية، وأي شخص كان يرغب في نقل أفكارٍ دينية إلى مستمعين من الشرق الأدنى كان يتعين عليه استخدامُ تلك المصطلحات. لا يتميز القُرآنُ بمشاركته هذا الخطاب واستخدامه لتلك المصطلحات ولكن باستخداماته الإبداعية والأصلية لذلك الخطاب. انظر: Johann Fueck, "*The Originality of the Arabian Prophet,*" in *Studies on Islam*, ed. and trans. Merlin Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 86-98.

7. لطالما أبدى الأكاديميون، وخاصةً منذ سبعينيات القرن العشرين، انزعاجهم من التأخُّر الزمني لمعظم السِيَر الإسلامية التي تتناول حياة الرسول (حيث كُتِبَ معظمها بعد وفاته بفترة تتراوح بين (130) إلى (300) عام أو يزيد)، وأنا أشارِكُهم هذا الشعورَ بالانزعاج مما قادني هنا إلى إسقاط تلك المراجع المتأخِرة ومنها السيرة التي كتبها محمد بن عمر الواقدي، البعيدة بشكل واضح عن المصادر القُرآنية الأولى، ولم أقبل من تلك الأخيرة إلا الخطوط العريضة الفضفاضة وبعضَ التواريخ. لدينا خطّانِ حديثان من هذا الاتجاه الريبي المتعلق بالسيرة. الأول هو خط باتريشا كرون *Patricia Crone* التي رفضت هذه الكُتُبَ جملة وتفصيلًا، وقالت عن سيرة ابن إسحاق: «يمكن أن تقبل أو تترك الصورة التي حاول تقديمها، لكنها غير صالحة للعمل بناء عليها»، عبيد وخيول: تطور أنظمة الحكم الإسلامية (Patricia Crone, *Slaves and Horses: The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge University Press, 2003). ورأى فيلولوجيون آخرون أن الصعوبة في تحديد تاريخ تلك المصادر المتأخرة تجعلنا إما نقبلها كلَّها أو نرفضها كلها. ومن أصحاب هذا الرأي روبرت هويلاند *Robert Hoyland* الذي قدمه في بحثٍ بعنوان: مراجعة المسلمين واليهود والوثنيين: دراسات حول التاريخ الإسلامي المبكر في المدينة ("Review of Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina by Michael Lecker," BSOAS 61, no. 1 (1998): 129-131.) إلا أنني كمؤرِّخ أتعجب جدًا من

---

* ولا ريب أنه كما يقول ابن تيمية: «كل من عرف حال محمد صلى الله عليه وسلم يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئًا»، درء تعارض العقل والنقل/ (5/ 78). (المترجمان)

منهج (الكل أو لا شيء) هذا خاصةً وأننا نمتلك الأدوات اللازمة لتحليل تلك المراجع المتأخرة ومن ثَمَّ الحكم عليها، بل إن الاستناد إلى مراجع متأخرة بشكل عام ليس أمرًا غريبًا على دراسة العصور القديمة المتأخرة والقروطسية. أشار كريس ويكهام *Chris Wickham* متعجبًا إلى أن المؤرخين المنقّحين - المراجعين - اتخذوا موقفًا غير مُعتادٍ بإسقاطهم الأعمال المتأخرة تمامًا، وأشار إلى أنه لا يُمكن معرفة التاريخ القسطنطيني الذي دار في منتصف القرن السابع إلا من خلال أعمال كُتّاب القرن التاسع مثل تيوفان المُعرِّف، «رغم عدم إعجاب دارسي الحقبة البيزنطية بهذا»، انظر كتاب ويكهام: تُراث روما (The Inheritance of Rome, chap. 12). لم يقل أحدٌ قطُّ بأننا ملزمون بقَبول كل ما جاء به تيوفان أو رفضه بالكلية. أما النسخة الثانية من التوجّه التنقيحي [المُرَاجِعِي] والتي تخص جون وانسبرو *John Wansbrough* فتدعونا إلى التعامُل مع كتب السيرة بذات الأدوات التي يتعامل بها الباحثون مع الكتاب المقدس بإدراج نقد المصدر والصيغة الكتابية. سأذكر بعض الباحثين الذين أقروا هذا المشروع (انظر الملحوظة التالية). وأنا من جهتي أرفض الجزء الثاني من بحث وانسبرو حيث يقول إن القرآن ليس سوى تجميع لبعض الموروثات المتأخرة، أما أنا فأعتبره كتابًا ينتمي إلى بدايات القرن السابع. وهذا الاستنتاج في الحقيقة يجعل كتابة هذه الدراسة ممكنة لأنه يوفر لي مصدرًا أوليًّا ومحور ارتكاز لنقد المصادر الأخرى. لمزيد من الموضوعات الخاصة بدراسة مُحمَّد ﷺ من خلال القُرآن انظر: Alford T. Welch, "Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data," in *Islam's Understanding of Itself*, ed. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (Malibu, CA: Undena, 1983), 15-52; and Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia, Variorum Collected Studies Series* (Farnham: Ashgate, 2011), chap. 1.

أما اللحظة المحورية بالنسبة للمذهب التنقيحي فبدأت بكتاب: Patricia Crone and Michael Cook's *Hagarism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) والذي كان بمثابة إضافة للمجال، لكنّ المؤلفَيْن تراجعا عنه وهذا هو الوقت المناسب لمحاولة جديدة.

8. أتبنّى التوجُّهَ الذي توصي به أنجليكا نيورث *Angelika Neuwirth* التي ترى أن تحديد أهمية الموضوعات القُرآنية يجب أن يبدأ بتتبع التطور الزمني لأحداثه خلال النص القُرآني، وفي الوقت نفسه الإنصات لأصداء هذا الحدث في النصوص الأخرى المنتمية للعصور القديمة المتأخرة. انظر: Angelika Neuwirth, "Wissenstransfer durch Typologie: Relektüren des Abrahamsopfers im Koran und im islamischen Kultus," in *Denkraum SpÌtantike: Reflexionen von Antiken in umfeld des Koran*, ed. Nora Schmidt, Nora K. Schmid, and Angelika Neuwirth (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 170.

أستعمل بعضَ المراجع الرومانية والإيرانية الأخرى التي تعود إلى العصور القديمة المتأخرة بغرض مقارنتها ومقابلتها بالقُرآن. كذلك أقارن وأقابل القرآن بكتابات عروة بن الزبير المتأخرة وتلميذه ابن شهاب الزهري والتي جرت دراستها باستخدام منهج تكوين سلاسل كثيفة للرواية، الذي استخدمه كلٌّ من أندرياس جوركي وجريجور شولر. انظر: Grke and Gregor Schoeler, *Die Ìltesten Berichte über das Leben Muammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*

(Princeton, NJ: Darwin Press, 2008).

لا أتعامل مع كتابات عروة بن الزبير باعتبارها كتاباتٍ أولية ولا أنظر لها باعتبارها تنتمي للقرن الأول بعد الهجرة، كذلك أرى أنها تتناقض في بعض المواضع مع القُرآن من حيث تفاصيل الأحداث وقِيَمها الأخلاقية. بالرغم من ذلك، تُعدُّ كتابات عروة بن الزبير من أوائل المصادر المتاحة لنا عن حياة الرسول، وواحدة من رواياته على الأقل ترجع إلى سنة (610م) كما سأبيِّن لاحقًا. استعنتُ أحيانًا بروايات كُتَّاب آخرين، لكن يحدث هذا فقط في حالة توافُقِها مع القرآن أو أي مصدر آخر يعود إلى القرن السابع، وغالبًا ما أُورِدها لتفسير أو توضيح أمرٍ ما.

الفصل الأول: البيت الحرام

1. للمزيد عن قافلة خديجة، انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة 9 مجلدات. (بيروت: دار صادر، 1960)، مجلد 1 ص (129-130). أعتقد أن عُمر محمَّد ﷺ كان 25 سنةً في عام (692م)، وذلك لأنني أعتقد أنه وُلِد سنة (567م) وليس سنة (570م) كما هو مُتَّفَقٌ عليه لدى أغلب الهيئات الأكاديمية. التاريخ المعروف لمولد محمد ﷺ هو "عام الفيل،" عندما نجحت مكة الوثنية في دحر الحملة العسكرية الثانية الأكبر بكثيرٍ من الأولى لأبرهة (وفاته سنة 568م تقريبًا)، وخَلَفَه في الحكم الحاكم المسيحي لمملكة حِمْير. الدراسات الأخيرة تُرجع تاريخ تلك الحملة لمنتصف أو أواخر العقد السادس من القرن السادس. انظر: Christian Julien Robin, "Arabia and Ethiopia," in The Oxford Handbook of Late Antiquity, ed. Scott Fitzgerald Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 247-332, esp. 289-290. For Abraha, see Iwona Gajda, Le Royaume de Himyar a l'époque monothéiste (Paris: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 116-150; and G. W. Bowersock, Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2012).
2. Michael G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 181-213; Touraj Daryaee, Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire (London: I. B. Tauris, 2009); Parvaneh Pourshariati, Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran (London: I. B. Tauris, 2008); Josef Wiesehfer, "The Late Sasanian Near East," chap. 3 in The New Cambridge History of Islam, ed. Chase F. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), vol. 1. غالبًا ما يُسمِّي الكُتَّاب الغربيون في عصرنا هذا إيران باسم "فارس"، والأرض المتاخمة لها "بارس"، لكن الإيرانيين يستخدمون كلمة "إيران" لوصف أنفسهم كشعب أو كمملكة.
3. للمزيد عن عبد الله والد مُحمَّد انظر: Michael Lecker, "The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Waqidi Invent Some of the Evidence?," Zeitschrift der Deutschen MorgenlÌndischen Gesellschaft 145 (1995): 9-27.

4. عبد الملك بن هشام، سيرة رسول الله، طبعة ألمانية: Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Gottingen: Dieterichsche Universitİts-Buchhandlung, 1858-1860), 1:107-108. انظر أيضًا: Muhammad ibn Ishaq ['Abd al-Malik ibn Hisham], The Life of Muhammad, trans. Alfred Guillaume (1955; reprint, Karachi: Oxford University Press, 2002), 73. وأيضًا: ابن سعد: الطبقات الكبرى، 1: 118.

5. ابن سعد: الطبقات الكبرى، 8: 15.

6. للمزيد عن تجارة القوافل وإزار السالكين الأبيض انظر، ابن حبيب البغدادي، كتاب المحبر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، 263-268؛ وانظر al-Azmeh, Emergence of Islam, 195. انظر أيضًا: Uri Rubin, "The Ilaf of Quraysh: A Study of Sura CVI," Arabica 31, no. 2 (1984): 165-188; and Michael Bonner, "'Time Has Come Full Circle': Markets, Fairs and the Calendar in Arabia Before Islam," in The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook, ed. Asad Q. Ahmed et al. (Leiden: Brill, 2011), 15-47. أما صورة أطفال البدو الذين يقتربون من القوافل فمأخوذة من: Richard F. Burton, Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medinah, rev. ed. (London: William Mullan and Son, 1879), 397. وهذا الكتاب بجانب بعض كتب الأسفار من العهد الفيكتوري مثل: Charles Doughty's Travels in Arabia Deserta (Cambridge: Cambridge University Press, 1888) وفّرت لنا بعضَ الفقرات التوصيفية الواردة بعد ذلك. وبعض تلك التوصيفات مأخوذة من رحلاتي الخاصة للأردن بما في ذلك زيارتي للبتراء والصحراء الشرقية. وساهم أيضًا في رَسْمِ تلك الصور اطلاعي على الشعر العربي القديم.

7. Michael Lecker, "The Levying of Taxes for the Sasanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib)," JSAI 27 (2002): 109-126.

8. يقول القُرآنُ عن إيمان أهل الحجاز بوجود خالق: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: 87). وفي اللغة العربية تُسْتَخدم لفظةُ "الله" للدلالة على الرب بشكل عام وليس كاسم عَلَم*، وهي منحدرة من كلمة "ألاها" الأرامية التي استخدمها المسيح. كذلك

---

* من الناحية الفنية فإن اسم الجلالة اسم عَلَم، وهو أعرف المعارف عند كثير من النحاة. ولكن الذي يريده المؤلف أنه ليس اسمًا شخصيًا، أي أنه كان يطلق على أي إله، وليس إلهًا معيّنًا. وفي الواقع فإن ذلك ليس دقيقًا أيضًا، فقد كان للآلهة الأخرى أسماء متمايزة، فلم تكن اللات مثلًا تُسمّى الله، وإنما كان يسمى: «الله» الإله الأعلى الكبير الذي لا يدانيه غيره من الآلهة الوسطاء عند المشركين، ومن ثَمَّ فلا غرابة أن يسمّي اليهود والنصارى العرب معبودَهم: الله؛ لأنه هو الإله الواحد الذي لا شريك له. فالصحيح أن يقال إن الله علم على الإله الواحد، ولكن قد اختلف الناس في مصداق الاسم بحسب اعتقاداتهم المختلفة، التي قد تطابق أو تخالف الواقعَ أو الحقَّ أو نفسَ الأمر. (المترجمان).

المسيحيون العرب في تلك الحقبة كانوا يسمون الرب "الله" في العهد القديم كما هو مُثْبَتٌ من خلال نقْشٍ في كنيسة بسورية يرجع تاريخ بنائها إلى سنة (512م) بالقرب من دومة الجندل. أما من يصرون الآن على تسمية إله المسلمين "الله" مُعتَبِرين أن الأخير هو اسمه الأول فإنهم على خطأ. انظر: Aziz al-Azmeh, "Linguistic Observations on the Theonym Allah," in In the Shadow of Arabic: The Centrality of Language to Arabic Culture, ed. Bilal Orfali (Leiden: Brill, 2011), 267-281, esp. 273. See also Laila Nehmé, "New Dated Inscriptions (Nabataean and Pre-Islamic Arabic) from a Site near Near al-Jawf, Ancient Dumah, Saudi Arabia," Arabian Epigraphic Notes 3 (2017): 121-164; David Kiltz, "The Relationship Between Arabic Allah and Syriac Allaha," Der Islam 88 (2012): 33-50; and Robert Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background of the Qur'an," in The Qur'an in Its Historical Context, ed. Gabriel Said Reynolds (New York: Routledge, 2008), 51-69.

9. Antoninus Martyr, Of the Holy Places Visited by Antoninus Martyr About the Year 570 A.D., trans. Aubrey Stewart (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1885), para. 36; Antonini Placentini, Itinerarium: Im unentstellten text mit deutscher Übersetzung, ed. and trans. J. Gildemeister (Berlin: H. Reuters, 1889), para. 36. مـن الآن فصاعداً سنذكر هذا المرجع وفقًا لرقم الفقرة في نصوصه الثلاثة، اللاتيني الأصلي وترجمتيه الألمانية والإنجليزية. انظر أيضًا: John Wilkinson, Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades (Warminster, Wiltshire: Aris and Phillips, 2002), 146.

10. William Lancaster and Felicity Lancaster, "Concepts of Tribe, Tribal Confederation and Tribal Leadership," in Les Jafnides, des rois arabes au service de Byzance (VIe siècle de l'ère chrétienne), ed. Denis Genequand and Christian Robin (Paris: De Boccard, 2015), 53-77; Bert de Vries, "On the Way to Bostra: Arab Settlement in South Syria Before Islam-the Evidence from Written Sources," in Heureux qui comme Ulysses a fait un beau voyage: Movements of People in Time and Space, ed. Nefissa Naguib and Bert de Vries (Bergen: BRIC, 2010), 69-92; Morony, Iraq After the Muslim Conquest, 214-235; Rudi Paul Lindner, "What Was a Nomadic Tribe?," Comparative Studies in Society and History 24, no. 4 (1982): 689-711.

11. للمزيد عن طُرُق القوافل التجارية انظر: Fanny Bessard, "The Urban Economy in Southern Inland Greater Syria from the Seventh Century to the End of the Umayyads," Late Antique Archaeology 10, no. 1 (2013): 377-421; Audrey Peli, "Les mines de la péninsule Arabique d'après les auteurs arabes (VIIe-XIIe siècles)," Chroniques Yéménites 13 (2006), http://journals.openedition.org/cy/1176; Mikhail D. Bukharin, "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity," in The Qur'an in Context: Historical and Literary

Investigations into the Qur'anic Milieu, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2010), 115-134; al-Azmeh, Emergence of Islam, 134-162; U. Rubin, "Ilaf of Quraysh"; Gene W. Heck, "'Arabia Without Spices': An Alternate Hypothesis," JAOS 123, no. 3 (2003): 547-576; and R. B. Serjeant, review, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics," JAOS 110, no. 3 (1990): 472-486. بعض هؤلاء الكتاب يردون على الريبية المتقلبة لباتريشا كرون في شبابها حول القوافل المكية والتي تراجعت عنها في كتابها: Meccan caravans, which she revised in Patricia Crone, "Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade," BSOAS 70, no. 1 (2007): 63-88.

للاستزادة عن الوجود الإيراني الساساني في اليمن انظر: Robin, "Arabia and Ethiopia," 247-332، وهذه النقطة في 289-290؛ وانظر أيضًا: Zeev Rubin, "Islamic Traditions on the Sasanian Conquest of the Himyarite Realm," Der Islam 84, no. 2 (2007): 185-199.

.12 R. C. Blockley, The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Notes (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 98 (quote). See also Greg Fisher, Between Empires: Arabs, Romans, and Sassanians in Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2011), 64-71; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, 2 vols. (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995-2010); Mark Whittow, "The Late Roman/Early Byzantine Near East," chap. 2 in New Cambridge History of Islam, ed. C. Robinson, vol. 1; and Isabel Toral-Niehoff, Al-Hira: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext (Leiden: Brill, 2013) and "Late Antique Iran and the Arabs: The Case of al-Hira," Journal of Persianate Studies 6, nos. 1-2 (2013): 115-126.

يُقال إن شيخًا لقبيلة من العراق اقتنع باعتناق مذهب القديس سيمون العمودي (ت 459م) حيث سمح لأبناء قبيلته باتباع الصليب لكنه قال: «لو لم أكن تابعاً لملك فارس، لاتبعتُ أنا أيضًا القديس سيمون وصرتُ مسيحيًا»، انظر: Frank R. Trombley, Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529, 2 vols. (Leiden: Brill, 1993), 2:198.

.13 Burton, Narrative of a Pilgrimage, 385.

.14 Ramsay MacMullen, Christianizing the Roman Empire, AD 100-400 (New Haven, CT: Yale University Press, 1984), 54.

حول الشِّعْر عن الحرب بالسيف انظر معلقة طَرَفة من كتاب: العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين، طبعة وليام آلورد (لندن: 1870). وانظر أيضًا: Michael Sells, "The Mu'allaqa of Tarafa," *Journal of Arabic Literature 17* (1986): 21-33.

.15 *Small Kindnesses* 107:2-3. See also Michael Bonner, "Poverty and Economics in the Qur'an," *Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 3 (2005): 391-406.

16. U. Rubin, "Ilaf of Quraysh"; Harris Birkeland, "The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam," *Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo* 2, no. 2 (1956): 102-130.

17. للحديث عن "أشولة الحبوب"، انظر: محمد بن حبيب البغدادي، المنمق في أخبار قريش، طبعة محمد خورشيد (بيروت: عالم الكتاب، 1985)، 42؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1: 75-80. وانظر كذلك: Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin: University of Texas Press, 1990), 42-43; and F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany: SUNY Press, 1994), chap. 3.

للحديث عن رسوم عبور الحدود الساسانية انظر: Stephen Mitchell, *A History of the Later Roman Empire*, AD 284-641, 2nd ed. (London: Wiley Blackwell, 2014), 373.

18. Mohammed Maraqten, "Dangerous Trade Routes: On the Plundering of Caravans in the Pre-Islamic Near East," ARAM 8 (1996): 213-236; Gene Heck, "Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State," *JESHO* 42, no. 3 (1999): 364-395; Heck, "'Arabia Without Spices'"; Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001), 110-112.

للحديث عن دفع الرومان الذهب للساسانيين انظر: Blockley, *History of Menander the Guardsman*, 60-63, 160-161. For the corpse trade, see Yosef Tobi, "The Jews of Yemen in the Light of the Excavation of the Jewish Synagogue in Qani'," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 43 (2013): 1-8.

19. Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam: Lecture anthropologique du Coran* (Paris: ditions du Seuil, 2016), 100-106.

20. John F. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in* Salih (Oxford: Oxford University Press, 1993), 154-155, 115; John F. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus* (Leiden: Brill, 2001), 13, 127-134; Peter Alpass, *The Religious Life of Nabataea* (Leiden: E. J. Brill, 2013), 123.

حول التداخلات بين الدين النبطي والدين الحجازي انظر: Carl Ernst, *How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), 84-88.

21. سورة الحجر: الآيات 15 إلى 80.

22. G. W. Bowersock, *Roman Arabia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); Fergus Millar, *The Roman Near East*, 31 BC-AD 337 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Shahid, *Byzantium and the Arabs*; Fisher, Between Empires.

23. Christian Julien Robin, "Ghassan en Arabie," in Les Jafnides, ed. Genequand and Robin, 79-120.

24. حول بني جذام من مملكة شمال الأردن انظر: C. E. Bosworth, "Madyan Shu'ayb in Pre-

Islamic and Early Islamic Lore and History," *Journal of Semitic Studies* 29 (1984): 56.

للاطلاع على بحث عن الدين في إمبراطورية روما الشرقية في تلك الحقبة انظر: Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, AD 395-700, 2nd ed. (London: Routledge, 2012), chap. 8.

لمعلومات عن بقاء الديانات الوثنية بين العرب في المناطق الريفية النائية انظر: Gideon Avni, The Byzantine-Islamic Transition in Palestine (Oxford: Oxford University Press, 2014), 191, 268-271, 283-285.

لمعلومات عن الأب نيقولا والخاطفين العرب انظر: John Moschus, *Pratum Spirituale*, in *Patrologiae cursus completus, Series groca*, ed. Jacques-Paul Migne (1863), 87:3023-3026; John Moschos, *The Spiritual Meadow* (Pratum Spirituale), trans. John Wortley (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008), 129; and Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 1:597.

لمعلومات عن القَمْع الروماني للوثنيين انظر: K. W. Harl, "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium," *Past & Present*, no. 128 (August 1990): 7-27; and Polymnia Athanassiadi, *Damascius, the Philosophical History: Text with Translation and Notes* (Athens: Apameia, 1999). See also Glen Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996); and Ramsay MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), chap. 1. For background, see Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, 1987); Edward J. Watts, *The Final Pagan Generation* (Berkeley: University of California Press, 2015); James J. O'Donnell, *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity* (New York: HarperCollins, 2015); and Christopher P. Jones, *Between Pagan and Christian* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 31-32, 126-143.

25. لمعلومات عن نقوش اللات انظر: Healey, *Religion of the Nabataeans*, 56-59; Susanne Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lat* (Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 1992), 127-132, 329-336; Hans J. W. Drijvers, *The Religion of Palmyra* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 16, 20; Hans J. W. Drijvers, "Sanctuaries and Social Safety: The Iconography of Divine Peace in Hellenistic Syria," in *Commemorative Figures: Papers Presented to Dr. Th. P. van Baaren* (Brill: Leiden, 1982), 66-73, وقد نوقش هذا النقشُ تحديداً في صحفة 66-67.

لمعلومات عن نقش أخ ابن سعد انظر: Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:174-177.

للمزيد عن فردانية مفهوم السَّلام مقابل كلمة شالوم في التوراة اليهودية والتي يُعتقَد بأنها تتعلق بالمجموعات، انظر: Perry Yoder, "Introductory Essay," in *The Meaning of Peace:*

Biblical Studies, ed. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley and trans. W. Sawatsky. 2nd ed. (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies. 2001). 1-13.

.26 Placentini, Itinerarium, para. 38. See also Wilkinson, Jerusalem Pilgrims, 147.

.27 res,؛Karl Gottfried Müller et al., *Fragmenta historicum graecorum*, 4 vols. (Paris: Didot Fr 1853), 4:179-180; Nonnosus in Photius, *The Library of Photius*, trans. J. H. Freese (New York: Macmillan, 1920), 19. See also M. Gawlikowski, "The Sacred Space in Ancient Arab Religions," in *Studies in the History and Archeology of Jordan*, ed. Adnan Hadidi (Amman: Department of Antiquities, Hashemite Kingdom of Jordan, 1982), 301-303; and Harry Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), chap. 1.

.28 سورة النجم (49-50).

.29 M. Leon de Laborde, Journey Through Arabia Petraea (London: John Murray, 1836), 168-171.

.30 Epiphanius of Salamis, *The Panarion, Books II and III: De Fide*, trans. Frank Williams (Leiden: E. J. Brill, 2013), 51; Alpass, *Religious Life*, 57-58, 106; Shaher Rababeh and Rama al-Rabady, "The Crowsteps Motif in Nabataean Architecture: Insights into Its Meaning and Use," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 25, no. 1 (2014): 29.

.31 Fawzi Zayadine, François Larché, and Jacqueline Dentzer-Feydy, *Le Qasr al-Bint de Pétra: L'architecture, le décor, la chronologie et les dieux* (Paris: Recherche sur les Civilisations, 2003), 109; Walter D. Ward, "The 363 Earthquake and the End of Public Paganism in the Southern Transjordan," *JLA* 9, no. 1 (2016): 138-139; Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Near East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977); Stephen Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews, and Christians," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassidadi and Michael Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 81-148; Stephen Mitchell, "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos," in *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. Stephen Mitchell and Peter van Nuffelan (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 167-208.

بالنسبة لي أعتقد أن الخلفية المباشرة للقرآن* هي إحدى صور الوثنية التوحيدية التي ترجع إلى

---

* كما علّقنا على موضع مشابه في متن الكتاب، فإن مقصود المؤلف الأساس بالخلفية المباشرة: السياق الذي ظهر فيه الإسلام، وليس مفهوم الاستمداد أو التلقي أو الاقتباس المباشر، خاصة أن المؤلف كما صرح في الهامش (6) - المقدمة؛ فإنه لا يعتقد أن النبي تعلم أو تلقى شيئًا من مصادر أجنبية. (المترجمان).

العصور القديمة المتأخرة على نمط فكر جماعة: الذين يتقون الله أو متقي الرب* God Fearers، أكثر من اليهودية أو المسيحية الصريحة أو أيٍّ من طوائفهما. فالقرآن لم يأمر بالختان في أي موضع، واعتبر أن إبراهيم ونسله سابقين على اليهودية، ولم يكترث بموضوع الصلب والقيامة، ولم يذكر التعميد مطلقًا، كذلك أنكر الإله الآب بالكلية. وهذه هي الصيغة التي تحدُث حين يوائم الموحّدون من غير اليهود أو المسيحيين بين شعائرهم ومعتقداتهم وبين النصوص التوراتية بمعزل عن العقيدة والحياة الشعائرية لليهود والمسيحيين. وأما اليهود المسيحيون، فلا يوجد ما يدل على وجودهم في تلك الحقبة، وأغلب الطوائف المشابهة لهم في تلك الحقبة كانت تعظِّم من شأن التعميد. انظر:

James Carleton Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 369-372; Daniel Boyarin, "Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category," *Jewish Quarterly Review* 99, no. 1 (2009): 7-36; and Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (New York: Oxford University Press, 1993).

.32 Leigh-Ann Bedal, "Desert Oasis: Water Consumption and Display in the Nabataean Capital," *Near Eastern Archaeology* 65, no. 4 (2002): 225-234; Mohammed Nasarat, Fawzi Abu Danah, and Slameh Naimat, "Agriculture in Sixth-Century Petra and Its Hinterland, the Evidence from the Petra Papyri," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 23, no. 1 (2012): 105-115; Caldwell, "Between State and Steppe."

للمقارنات الاقتصادية انظر: Michael J. Decker, *The Byzantine Dark Ages* (London: Bloomsbury, 2016); Chris Wickham, *The Inheritance of Rome* (New York: Penguin, 2009), chaps. 1-7; Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Cecile Morrisson and Jean-Pierre Sodini, "The Sixth-Century Economy," in *The Economic History of Byzantium: From the Seventh Through the Fifteenth Century*, ed. Angeliki E. Laiou (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2002), 171-220; and John Haldon, "The Resources of Late Antiquity," chap. 1 in *New Cambridge History of Islam*, ed. C. Robinson, vol. 1.

---

* هذا هو المصطلح الذي ورد في مزمور 115: 11. ويطلق هذا المصطلح بشكل عام على «الأمم» غير اليهودية التي كانت موجودة في العالم الهلليني اليوناني الروماني، والتي كانت مؤمنة بالله، وتتبع بعض الاعتقادات والشرائع اليهودية، دون أن يتحولوا إلى اليهودية بشكل كامل، وربما ينطبق هذا التعريف على العرب الحُنفاء، بحسب ما يشير المؤلف، وقد وردت الإشارة إلى هذه الجماعات في العهد القديم، وكذلك في العهد الجديد، بخاصة في أعمال الرسل: 13: 16: «فَقَامَ بُولُسُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ وَقَالَ: «أَيُّهَا الرِّجَالُ الإِسْرَائِيلِيُّونَ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ اللهَ، اسْمَعُوا!». (المترجمان).

33. أفترض أنّ القرآن رغم أنه مكتوب بلُغَة الحجاز وفق التصوُّر النحوي، إلا أن كلماتِه الأكثرَ تعقيدًا تأتي من عند العرب الذين يعيشون على أطراف الحجاز وحوالي دمشق وبُصرى والبتراء، وهم شعوبٌ كانت تَعْرف كذلك اليونانية والآرامية، وكذلك استحدثوا كلماتٍ للتعبير عن الخطاب اللاهوتي والفلسفي الذي دخل عليهم نتيجة لعيشهم عقودًا طويلة في كنف الإمبراطورية الرومانية، كما أنهم أعطوا كذلك لكلماتٍ عربية موجودةٍ بالفعل دلالاتٍ جديدةً واستخدموها بديلًا عن مفاهيم أجنبية، وهذه الظاهرة تسمى الاستعارة التحويلية (أي استعارة كلمة من لغة أجنبية مع إعطائها معاني جديدة). بالنسبة لثنائية اللغة لدى أهل البتراء بين العربية واليونانية على نحو أعتقد أن محمَّدًا ﷺ أجاده أيضًا*، انظر: Omar Al-Ghul, "Preliminary Notes on the Arabic Material in the Petra Papyri," *Topoi* 14, no. 1 (2006): 139-169.

وحول اللغة العربية في القرنين السادس والسابع انظر: Ernst A. Knauf, "Arabo-Aramaic and 'Arabiyya': From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 CE-600 CE," in *The Qur'an in Context*, ed. Angelika Neuwirth et al. (Leiden: E. J. Brill, 2009).

كذلك يوجد بحث عن استخدام اللغة العربية في إمبراطورية روما الشرقية في تلك الحقبة. انظر: Cameron, *Mediterranean World*, 176-181.

للاطلاع على أطروحة تقول إنّ المصريين والشوام تحدَّثوا اليونانية وبعض اللغات المحلية في روما الشرقية انظر: Fergus Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief Under Theodosius II* (408-450) (Berkeley: University of California Press, 2006), chaps. 1 and 3; and Bowersock, *Hellenism*, chaps. 3, 5.

للاطلاع على دراسة نموذجية عن التفاعلات الثقافية من هذا النوع في العصور القديمة انظر: Ian Moyer, Egypt and the Limits of Hellenism (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

---

* لا خلاف أن النبي كان أميًّا، وقد نصّ القرآن نفسه على ذلك، وحتى من قال إن النبي عرف القراءة والكتابة فإنما يقول ذلك بعد الوحي، فيبعد بل يستحيل أن يكون النبيُّ عارفًا بلغة أخرى، وبخاصة اليونانية معرفةً نظامية، خاصة واليونانية لغة غير سامية، وتختلف في أبجديتها ونظامها الصوتي والصرفي والنحوي عن العربية واللغات السامية القريبة منها. ولا ينفي هذا أن النبي كان يعرف بعض الكلمات الرومية والحبشية والفارسية، فقد سمعها سماعًا على سبيل التداول، وهذا أمرٌ طبيعي في المجتمع بحكم العادة، وقد تكلم بكلمات يسيرة منها، كما يتكلم العربي - ولو أميًّا - بكلمات يسيرة من الإنجليزية أو الفرنسية أو التركية أو الهندية وغيرها من اللغات التي بينه وبينها نوع من الاختلاط الثقافي. انظر أمثلةً على ذلك في سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد للصالحي، (7/ 133): «الباب الثاني في تكليمه بغير لغة العرب صلى الله عليه وسلّم»، قلنا: وهي كلمات يسيرة، وهي أيضًا شرقية، كالفارسي والحبشي، وهي اللغات التي كان أهل الحجاز يحتكّون بأهلها. وعلى صعيد آخر فكما أشار المؤلف منذ قليل لا بينة تاريخية البتة على أن النبي كان مطلعًا على كتابات أجنبية. فلا يُتصَوَّر أن يبلغ الأمرُ حدَّ الإجادة بحسب تعبير المؤلف. (المترجمان).

وحول ديناميكيات تعدد اللغات انظر كذلك: Rachel Stroumsa, "Greek and Arabic in Nessana," in *Documents and the History of the Early Islamic World*, ed. Alexander T. Schubert and Petra Sijpesteinj (Leiden: E. J. Brill, 2015), 143-157.

وحول الكلمات المستعارة انظر: Fredric W. Field, *Linguistic Borrowing in Bilingual Contexts* (Amsterdam: J. Benjamins, 2002); and Joachim Grzega, "Lexical-Semantic Variables," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hern ndez-Campoy et al. (London: John Wiley and Sons, 2012), chap. 15.

34. عن تُجّار الحبشة والحج إلى القدس انظر: Placentini, *Itinerarium*, para. 35. For the other remarks here, see Robert Schick, "A Christian City with a Major Muslim Shrine: Jerusalem in the Umayyad Period," in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, ed. Arietta Papaconstantinou et al. (Farnham: Ashgate, 2015), 299-301; Dayna S. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2015), pt. 2; Cyril Mango, "The Temple Mount, AD 614-638," in *Bayt al-Maqdis*, ed. Julian Raby and Jeremy Johns (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3; and Lee I. Levine, ed., *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (New York: Continuum, 1999), pt. 3.

للحديث عن صور المسيح والسيدة مريم داخل الكعبة انظر: أبو الوليد محمد الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها، المجلد 1. نسخة Ferdinand Wüstenfeld, Die Chroniken der Stadt Mekka, 3 vols. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857), 111. وانظر: G. R. D. King, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba," *Muqarnas* 21 (2004): 219-229.

35. Flavius Josephus, *Works*, trans. William Whiston, 2 vols. (Philadelphia: Grigg & Elliot, 1844), 1:30.

للحديث عن نسل إسماعيل والعهد لـ إبراهيم انظر: Joseph Blenkinsopp, "Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis," *Journal of Biblical Literature* 128, no. 2 (2009): 236-238.

يقول إبراهيم في الآية 37 من سورة إبراهيم: ﴿رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾.

حول هذا المشهد انظر: Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Albany: SUNY Press, 1990), chaps. 8-11; Joseph Witztum, "The Foundations of the House (Q 2: 127)," *BSOAS* 72, no. 1 (2009): 25-40; Gerald Hawting, "The Religion of Abraham and Islam," in *Abraham, the Nations and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, ed. Martin Goodman et al. (Leiden: Brill, 2010), 477-501; and Firestone, *Journeys in Holy Lands*.

.36 John of Ephesus, *The Third Part of the Ecclesiastical History*, trans. R. Payne Smith (Oxford: Oxford University Press, 1860), 372-373; Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 1:354-356.

.37 Fisher, *Between Empires*, 175-178; John of Ephesus, *Ecclesiastical History*, 236. The view from Constantinople is given in *Theophylact Simocatta*, Theophylacti Simocattae historiae, ed. Peter Wirth and Carl de Boor (Stuttgart: B. G. Teubner, 1972), 144-146 (3.17); Theophylact Simocatta, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction and Notes*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Oxford: Clarendon Press, 1986), 99-101 (3.17); and Michael Whitby, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 272-274.

.38 John of Ephesus, *Ecclesiastical History*, 241.

.39 Michel le Syrien, *Le chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite Syrien* (1166-1199), ed. and trans. J. B. Chabot, 4 vols. (Paris: Ernest Leroux, 1899-1905), 2:350-351; Robin, "Arabia and Ethiopia," 298.

.40 ابن سعد، الطبقات الكبرى، مجلد 1 ص 130. هناك رواية أخرى مماثلة وقعت في طفولة محمد ﷺ حيث يقال إن أبا طالب اصطحبه إلى بُصرى في إحدى القوافل. انظر: Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (Leiden: Brill, 2009), 38-59; and Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), chap. 5.

.41 (سورة المائدة: 82). للاطلاع على المزيد حول اختلاف التراث التفسيري الإسلامي لمعنى تلك الآية ومحاولة محاصرة معناها انظر:
Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 7.

.42 Maurice Sartre, *Bostra: Des origines a l'Islam* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1985); Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, vol. 2, chap. 11; William M. Johnston, ed., Encyclopedia of Monasticism (London: Routledge, 2000), 47; Abdulla al-Shorman et al., "Travel and Hospitality in Late Antiquity: A Case Study from Umm el-Jimal in Eastern Jordan," *Near Eastern Archaeology* 80, no. 1 (2017): 22-28.
للحديث عن انسحاب الرهبان من المجتمع، أو الانعزاليين (anachoresis)، انظر: Peter Brown, The Making of Late Antiquity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), chap. 4.

.43 Sartre, Bostra; Shahid, *Byzantium and the Arabs*; Clive Foss, "Syria in Transition, AD

550-750," in *Late Antiquity on the Eve of Islam*, ed. Averil Cameron (Farnham: Ashgate, 2013), 171-275, esp. 243-262; J. L. Porter, *Five Years in Damascus*, 2 vols. (London: John Murray, 1855), 2:164-168; Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, vol. 2, chap. 11; Michael Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Athanassidadi and Frede, 41-68.

للاطلاع على معلومات حول استمرار العبادات الوثنية في القرن السادس في إمبراطورية روما الشرقية انظر: Anthony Kaldellis, "The Religion of Ioannes Lydos," Phoenix 57, nos. 3-4 (2003): 300-316.

كذلك يعتقد أنثوني كالديليس Anthony Kaldellis أن بروكوبيوس كاتب سيرة وأخبار الإمبراطور جستنيان كان وثنيًا في السر.

44. Athanassiadi, *Damascius*, 114/115-116/117 (fragment 36) and 196/197 (fragment 76).

حول السياق انظر: Christian Wildberg, "Philosophy in the Age of Justinian," in *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Maas, chap. 13.

45. Peter Haddad, ed. and trans., *Sharbe medem men qlisiastiqe wad-qosmostiqe*, with Arabic translation,

استعنتُ بالترجمة العربية بعنوان: "التاريخ الصغير للقرن السابع عشر" (بغداد: مجمع اللغة السريانية، 1976)، 53-58 (استعنتُ بالترجمة العربية؛ لهذا المرجع المعروف أيضاً باسم: "أخبار خُزستان" انظر: Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, 128-147).

انظر: Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. R. W. Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), chaps. 10-11.

وقد نُسِب هذا المرجع إلى سيبوس بالخطأ؛ انظر: Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, chap. 3); A. Sh. Shahbazi, "Bahram VI Cobin," in Encyclopaedia Iranica, III/5, 514-522, <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-06>.

46. Frantz Grenet, ed. and trans., *La Geste d'Ardashir fils de Pabag: Karnamag i Ardaxser i* ditions a Die, 2003), 11: 13-15; Darab Dastur Peshotan Sanjana,ة *Pabagan* (Die, France: *Karname i Artakshshir i Papakan* (Bombay: Education Society's Steam Press, 1896), 45-46 (هذه ترجمتي).

47. أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، حققه إحسان عباس وآخرين.، في خمسة وعشرون مجلداً (بيروت: دار صادر، 2008)، 22: 41. انظر أيضاً: Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 225-226; Ella Landau-Tasseron, "The Sinful Wars," JSAI 8 (1986): 37-59.

48. Michael Cook, "Early Medieval Christian and Muslim Attitudes to Pagan Law," in *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, ed. Carol Bakhos and Michael Cook (Oxford: Oxford University Press, 2017), 226.

انظر أيضاً محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق أبو صهيب الكرمي (الرياض: بيت

الأفكار الدولية، 1998)، 739، حديث رقم 3845. وانظر كذلك: Sadik Kirazli, "Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society," Islamic Studies 50, no. 1 (2011): 25-53.

ويرى مايكل كوك أن المتأخرين من كُتّاب المسلمين عزوا تلك الروايةَ إلى أبي طالب بغرض تسويغ دخول بعض أعراف تسوية النزاعات من عهد ما قبل الإسلام إلى الإسلام، على نحو يشبه ما يحدث في المجتمعات الأخرى المتنازعة. انظر: Cf. William Ian Miller, Blood taking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland (Chicago: University of Chicago Press, 1990), chap. 8.

49. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1: 131.

50. المصدر نفسه. توجد كذلك رواية في هذا المصدر تقول إن خديجة أسكَرَت خالَها ليسمح لها بالزواج من محمد ﷺ. لكني لا أراها روايةً مقبولة، وعلى أي حال فإنها تُرينا على الأقلّ مدى حبها لمُحمَّد.

51. انظر الاقتباس عن يعقوب الرهاوي: Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), 165; and Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal," in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 276-297.

للاقتباس الثاني عن رحلته التجارية إلى فلسطين انظر: Chabot, *Le chronique de Michel le Syrien*, 2:403-404.

حول أطروحة رحلاته إلى اليمن انظر الفصل الثالث. وحول وضع الدين في اليمن انظر: Iwona Gajda, "Remarks on Monotheism in Ancient South Arabia," in *Islam and Its Past*, ed. Bakhos and Cook, chap. 8.

52. كثير من الروايات المنسوبة إلى عائشة جاءت عن طريق ابن اختها عروة بن الزبير وقد أُجْرِيت دراسةٌ حديثة عن تلك الروايات عن طريق فريق بحثي. انظر: Gregor Schoeler, *The Biography of Muhammed: Nature and Authenticity*, trans. Uwe Vagelpohl and ed. James rke, Harald Motzki,GE. Montgomery (New York: Routledge, 2011). See also Andreas and Gregor Schoeler, "First Century Sources for the Life of Muammad? A Debate," *Der Islam* 89, no. 1 (2012): 2-59, responding to Stephen J. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muhammad," *Der Islam* 85, no. 2 (2011): 257-344.

53. عن روايات عائشة عن بعثة محمد، انظر: صحيح البخاري، 21، الحديث رقم 3. وحول خلوته [التحنُّث] في الغار انظر: M. J. Kister, "Al-Tahannuth: An Inquiry into the Meaning of a Term," BSOAS 31, no. 2 (1968): 223-236; and al-Azmeh, Emergence of Islam, 235-236.

54. Eusebius Pamphilus, "Oration in Praise of Constantine Pronounced on the Thirtieth

Anniversary of His Reign," in *The Church History of Eusebius, SLNPNF*, n.s. (Oxford: Parker, 1890), 1:606 (16.4); Thomas Renna, "The Idea of Peace in the West, 500-1150," *Journal of Medieval History* 6, no. 2 (1980): 144-145; Adrian Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016).

55. Ammianus Marcellinus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus*, trans. C. Yonge (London: G. Bell, 1894), 283 (22.5.4).

56. Emran el-Badawi, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions* (London: Routledge, 2013); Emran el-Badawi, "The Impact of Aramaic (Especially Syriac) on the Qur'an," raire *Religion Compass* 8, no. 7 (2014): 220-228; Claude Gilliot, "Le Coran, production litt te dans le 'lectionnaire arabe' de la Mecque,";tardive ou Mahomet interpr ¡de l'Antiquit *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, no. 129 (2012): 31-56.

بالنسبة للغة اليونانية كلغةٍ مقدسةٍ حتى بالنسبة لبعض اليهود الرومان المتأخرين (وهو ما له علاقة بجماعة الذين يتقون الله وبمحمد ﷺ) انظر: Nicholas de Lange, "Jews in the Age of Justinian," in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 403.

الفصل الثاني: ليَكُن سلامًا:

1. James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 436-460; Clive Foss, "The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd ser., 13, no. 2 (2003): 149-170; Foss, "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity," *English Historical Review* 90, no. 357 (1975): 721-747; Walter E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

2. Chronicon Paschale, ed. and trans. Ludwig Dindorf (Bonn: E. Weber, 1832), 694-698; *Chronicon Paschale*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 143-148; Michael Whitby, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 24-28. For the Chronicon Paschale, see Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, 36-59.

3. Beate Dignas and Engelbert Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

4. Hagith Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41, no. 3 (2000): 287-288.

5. Chronicon Paschale, ed. and trans. Dindorf, 700-701; *Chronicon Paschale*, trans. Whitby and Whitby, 152. For Niketas's campaign in the Near East, see John Nikiu, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trans. R. H. Charles (London: Williams and Norgate, 1916), chaps. 107-110. See also Umberto Roberto, "The Circus Factions and the Death of the Tyrant: John of Antioch on the Fate of the Emperor Phocas," in *Byzanz: Das* misch-GermanischesṚ*Rmerreich im Mittelalter*, ed. F. Daim and J. Drauschke (Mainz: Zentralmuseum, 2010), 1:55-77.

6. Nikiu, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 176.

7. Thomas Renna, "The Idea of Peace in the West, 500-1150," *Journal of Medieval History* 6, no. 2 (1980): 144-150. See also the useful comments of Kurt A. Raaflaub, ed., *War and Peace in the Ancient World* (London: Blackwell, 2007), 66-80, esp. 67; and Johan Galtung, "Positive and Negative Peace," in *Johan Galtung: Pioneer of Peace Research, ed. Johan Galtung and Dietrich Fischer* (New York: Springer, 2014), chap. 17.

8. Galtung, "Positive and Negative Peace," chap. 17; Paul F. Diehl, "Exploring Peace: Looking Beyond War and Negative Peace," *International Studies Quarterly* 60 (2016): 1-10.

9. رغم المكانة الكبيرة في الثُّلُث الأخير من القرن العشرين للأكاديميين الذين يعتبرون أنّ القرآن ليس إلا توليفةً من التقاليد الثقافية والدينية لأواخر القرن الثامن والقرن التاسع، يرى أغلبُ الباحثين الآن أن القرآن ينتمي لأواخر القرن السابع. للاطلاع بشكل شامل على هذا الجدل انظر: Nicolai Sinai, Der Koran: Eine Einführung (Stuttgart: Reclam, 2017), chap. 1; Bowersock, The Crucible of Islam; Jonathan E. Brockopp, "Islamic Origins and Incidental Normativity," Journal of the Academy of Religion 84, no. 1 (2016): 28-43; Howard-Johnston, Witnesses to a World Crisis, 355-358; and Jonathan A. C. Brown, Muhammad: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2011).

ولدراسات تخصصية انظر: Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ân of the Prophet," Arabica 57, no. 4 (2010): 343-436; Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "San'a' 1 and the Origins of the Qur'an," Der Islam 87, no. 1 (2012): 1-129; and Michael J. Marx and Tobias Jocham, "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die 14C-Methode," Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien 2 (2015): 9-43. As François Déroche, Qur'ans of the Umayyads: A First Overview (Leiden: E. J. Brill, 2014).

جدير بالذكر أن التحليل الكاربوني غير دقيق ولا يمكن أن يستخدم لإثبات أن تلك المخطوطات تعود للقرن السابع، لكنها بالتأكيد كافية لدحض القول بأنها تعود لتاريخ أقدم.

انظر: Marijn van Putten, "The Feminine Ending -at as a Diptote in the Qur'ânic

Consonantal Text and Its Implications for Proto-Arabic and Proto-Semitic," *Arabica* 64 (2017): 695-705.

زُرْتُ دار القرآن بصنعاء عام (1994م)، وبكرم منها قدَّمَتْ لي أورسولا دريبولز Ursula Dreibholz شرحًا مفصَّلًا عن عملها وفريقها هناك وقدَّمت لي أدلّةً على أنّ القرآن يرجع تاريخه للقرن السابع. رفض بعضُ الباحثين التوجُّهات التنقيحيّة لاعتباراتٍ أخرى. انظر:

John Burton, *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an." JAOS 118 (1998): 1-14; and F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1998), chap. 1.

10. روى عروة بن الزبير عن عائشة لابنه ولتلاميذه. وكما ذكرتُ سابقًا، أُورِد تلك الرواياتِ بغرض مقارنتها ومقابلتها بالقرآن الذي يسبقها بأكثر من قرن. وأعتمد في هذا على: Schoeler. rke and Gregor Schoeler, *Die Ìltesten BerichteĢBiography of Muhammed*; and Andreas *über das Leben Muammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2008).

11. محمد البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: أبو صهيب الكرمي (الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998)، 21، الحديث رقم 2. وعبارة «يتمثَّل لي الملَكُ رجلًا» تستدعي في أذهاننا وصفَ الملاك في سفر دنيال 7 :13 «مِثْلُ ابْنِ إِنْسَانٍ». انظر أيضاً كتاب المغازي لـ [معمر] بن راشد، 12–15؛ عبد الملك ابن هشام، سيرة رسول الله، طبعة Ferdinand Wüstenfeld, 2 (vols [1 :151–154]. وانظر أيضًا: Muhammad ibn Ishaq ['Abd al-Malik ibn Hisham], The Life of Muhammad, trans. Alfred Guillaume (1955; reprint, Karachi: Oxford University Press, 2002), 105-107. وانظر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، طبعة (M. J. de Goeje) [Leiden: E. J. Brill, 1879]، 1146–1149؛ وانظر: Muhammad ibn Jarir al-Tabari, The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk), 40 vols. (Albany: SUNY Press, 1989-2007), 6:67-70.

وانظر أيضًا: Grke and Schoeler, *Die Ìltesten Berichte*, chap. 2; and Schoeler, Biography of Muhammed, chap. 2.

12. البخاري، صحيح البخاري، 21، الحديث رقم 2.

13. سورة العلق (1–5). انظر التعليقات على تفسير السورة في: Israel Oriental Studies 13 (1993): 213-230.

14. البخاري، صحيح البخاري 21، الحديث رقم 3. ابن هشام، سيرة رسول الله، مجلد 1 ص153،. وانظر أيضًا: Ibn Ishaq [Ibn Hisham], *The Life of Muhammad*, 106-107.

وللاطلاع على بحث مميز عن القضايا التأريخية المتعلقة بالأحاديث والأقوال والأفعال المنسوبة لمحمد ﷺ انظر: A. Kevin Reinhart, "Review: Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century," *JAOS* 130, no. 3 (2010): 413-444.

15. Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 41-42.

16. يرى آباءُ الكنيسة الذين فسّروا سِفر أشعياء أنّ المسيح قد فكَّ ختمَ الكتاب، وأن الخطر الذي يهدّد أورشليم المذكور في أشعياء 29: 1 يتعلّق بالتنبؤ بإحراق الرومان للهيكل اليهودي الثاني عـام (70م). *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, 96-97; Matthew R. Crawford, "Scripture as 'One Book': Origen, Jerome, and Cyril of Alexandria on Isaiah 29:11," *Journal of Theological Studies*, n.s., 64, no. 1 (2013): 137-153; Katherine M. Hayes, "A Spirit of Deep Sleep: Divinely Induced Delusion and Wisdom in Isaiah 1-39," *Catholic Biblical Quarterly* 74, no. 1 (2012): 47-52; Robert L. Wilken et al., *Isaiah: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2007), 245-252.

وحول تعاليم يعقوب حديث التعميد Doctrina Jacobi nuper Baptizati انظر: Pieter van der Horst, "A Short Note on the Doctrina Jacobi nuper Baptizati," *Zutot* 6, no. 1 (2009): 1-6. وربما يتألف هذا العمل من كتابين أو ثلاثة يرجع تاريخهما إلى أواخر القرن السابع، ثم جُمعا في كتابٍ واحد في القرن التاسع في عصر النهضة البيزنطية. انظر: Paul Speck, *BeitrÌge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert* (Bonn: Rudolf Habelt GMBH, 1997), 6:264-439, esp. 436-439. وعلى النقيض من هذا الرأي يميل متخصصو الدراسات الإسلامية إلى إرجاع تاريخه إلى قبل هذا بكثير لكنهم على خطأ عـلـى الأرجـح. انـظـر: Sean W. Anthony, "Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle," *Der Islam* 91, no. 2 (2014): 243-265.

17. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah* 1-39: *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 2000), 398-410; Ariel Goran Eidevall, Prophecy and Propaganda: *Images of Enemies in the Book of Isaiah* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), chap. 2; M. Bagg, "Palestine Under Assyrian Rule: A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West," *JAOS* 133, no. 1 (2013): 119-144.

18. اختيار الإصحاح 29 من سفر أشعياء، والذي يستدعي للذهن التهديدَ القديم للأرض المقدسة القادم من العراق القديمة يوازي التهديدَ الإيراني؛ هدفُه وَضْع سياقٍ للوحي الذي نزل على محمد ﷺ عام (610م). وهذا يُثبت أنَّ رواية عائشة هنا ترجع إلى شباب القرن السابع وربما إلى محمد ﷺ نفسه. انظر: *Travaux et Mémoires* 11 (1991): 146-147; and *The Septuagint Version of the Old Testament*, ed. and trans. L. Brenton (London: S. Bagster & Sons, 1879), 863. See also Csaba Balogh, "Blind People, Blind God: The Composition of Isaiah 29:15-24," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 121, no. 1 (2009): 48-69.

من المرجح أن بعض المقرَّبين من محمد ﷺ كانوا على معرفة بالترجمة السبعينية للعهد القديم، التي كان يستخدمها المسيحيون المتحدّثون باليونانية والتي سمح الإمبراطور جستنيان لليهود بقراءتها على النص العِبْري. انظر: Catherine Brewer, "The Status of the Jews in

Roman Legislation: The Reign of Justinian, 527-565 CE," *European Judaism: A Journal for the New Europe* 38, no. 2 (2005): 127-139.

19. للمزيد عن الصلة بين سفري أشعياء ودنيال انظر: Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book*, 8-27. For the last point about Daniel, see Paul L. Redditt, "Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel," *Catholic Biblical Quarterly* 60, no. 3 (Jul 1998): 463-474.

20. البخاري، صحيح البخاري، 21-2 رقم 3. تقول بعض المصادر الإسلامية المتأخرة إن ورقة بن نوفل كان على معرفة باللغة العبرية، لكن الحديث ينقل عنه استخدامَ لفظةٍ يونانية مما يدفعنا للاعتقاد بأن اللغة التي كان يعرفها هي اللغة اليونانية، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لعربي مسيحي يعيش على أطراف الإمبراطورية الرومانية.

21. أحمد بن حجر العسقلاني، هداية الرواة، تحقيق الألباني*، 6 مجلدات (الدمام: دار بن القيم، 2001) 1: 60. وانظر أيضًا: Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 136. See also Debbie Hunn, "'Why Therefore the Law?': The Role of the Law in Galatians 3:19-20," *Neotestamentica* 47, no. 2 (2013): 355-372.

في هذا الحديث يلعب ورقة دور "الملاك المفسِّر للوحي" انظر: David P. Melvin, *The Interpreting Angel Motif in Prophetic and Apocalyptic Literature* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).

22. Eduard Schwartz, ed., *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939), 97-101; Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, trans. R. M. Price (Kalamazoo, MI: Cistercian, 1991), 106-109.

للمزيد عن الرجال المقدَّسين في العصور القديمة المتأخرة انظر: Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80-101; Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997," *Journal of Early Christian Studies* 6, no. 3 (1998): 353-376; and his revision, Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), chap. 3.

23. Saba Farès, "Christian Monasticism on the Eve of Islam: Kilwa (Saudi Arabia)-New Evidence," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22, no. 2 (2011): 243-252.

24. أتفق وأختلف في الوقت نفسِه مع تفسير نيقولا سيناي في: Nicolai Sinai, "'Weihnachten im

---

* الصحيح أن الكتاب تحقيق علي الحلبي، وتخريج الألباني، وهو للحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث المصباح والمشكاة، وبهامشه: النقد الصريح لما انتُقد من أحاديث المصابيح للعلائي والأجوبة على أحاديث المصابيح للحافظ ابن حجر. (المترجمان).

Koran' oder 'Nacht der Bestimmung'? Eine Interpretation von Sure 97," *Der Islam* 88, no. 1 (2012): 11-32. أتفق معه في أن اقتراح أن قراءة كريستوف لكسمبرج *Christoph Luxemborg* وبعض باحثي التبشير المسيحي للسورة على أساس أنشودة قيامة المسيح الآرامية هي قراءة خاطئة، لكن فرضية سيناي نفسه بأن ليلة القُدرة هي نفسُها ليلة القدر الموجودة من قبل (تُشبه موسم انتهاء الحصاد السلتي* Celtic Samhain) تبدو مجرد تخمين. من وجهة نظري أرى أنَّ هذه السورةَ واحدةٌ من نصوص رؤيوية دنيالية أربعة**، وهناك سورتان أخريان تتحدثان عن صعود النبي إلى السماء، ورابعة تتحدث عن رؤية قُبَّة الصخرة بالقدس.

25. لأمثلةٍ على حديث الرب بشكل مباشرٍ مع الأنبياء انظر: سفر عمواس (1: 1، 4، 7)، وأيضًا: (8: 1).

26. يتوسَّل المزمور (51: 11) إلى الربّ: «لا تطرحني من قدام وجهك، وروحك لا تنزعه مني». وفي الرسالات يقول لوقا إن الروح القدس نزل على المسيح في هيئة حمامة. للحديث عن الروح القدس في القرآن انظر: John O'Shaughnessy, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (Rome: Pontificum Institutem Orientalium Studiorum, 1953).

27. *John Chrysostom,* The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians, *trans. J. Ashworth (London: W. Smith, 1885), 32. See also Rangar Cline,* Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire *(Leiden: E. J. Brill, 2011), 156n50; and Robin Lane Fox,* Pagans and Christians *(New York: Alfred A. Knopf, 1987), chap. 8.*

28. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 155-165.

29. الاقتباس الأول في هذه الفقرة مأخوذ من ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 166؛ والاقتباس الثاني من ابن سعد، الطبقات الكبرى، 9 مجلدات (بيروت، دار صادر، 1960) 1: 199؟

30. انظر حديث زيد: محمد بن حبيب البغدادي، المنمق، تحقيق محمد خورشيد (بيروت، عالم الكتاب، 1985). 152-154؛ ابن هشام، سيرة رسول الله1: 143-149. وانظر: J. S. Siker, "Abraham in Graeco-Roman *Paganism,*" Journal for the Study of Judaism in the Persian, *Hellenistic, and Roman Period* 18, no. 2 (1987): 188-208; and Pieter W. van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Leiden: Brill, 2014), chap. 9. For Qusayy, see Khalil bd al-Karim, *Quraysh min al-qabila ila al-dawla al-markaziyya* (Cairo: Sina li al-Nashr, 1993), 119-120, 122-123.

للمزيد عن الحنيفية والحنفاء انظر: Uri Rubin, "Hanifiyya and Kàba: An Inquiry into the

---

* اليوم الأول من شهر نوفمبر، الذي يحتفل به السلتيون القدماء الإيرلنديون كمهرجان بمناسبة بداية فصل الشتاء. (المترجمان).

** يقصد روح هذه السور رؤيوية كرؤى دانيال، خلفية المؤلف المسيحي ومنهجه المقارن يجب أن يظلا في اعتبارنا أثناء قراءته. (المترجمان).

Arabian Pre-Islamic Background of din Ibrahim," *JSAI* 13 (1990): 85-112, reprinted in Uri Rubin, Muhammad the Prophet and Arabia, *Variorum Collected* Studies Series (Farnham: Ashgate, 2011), chap. 10.

للمزيد عن الحنفاء باعتبارهم موحدين وثنيين انظر: François de Blois, "Nasrani () and Hanif (): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam," *BSOAS* 65, no. 1 (2002): 1-30.

بالنسبة لي فلا أجد النصف الثاني من أطروحة دي بلوا *de Blois* الذي يرى فيه أن النصارى هم اليهود المسيحيون؛ مقنعًا. فالنصارى في الاستخدام الساساني هم المسيحيون المحليون داخل الإمبراطورية وكان أغلبهم من الكاثوليك، انظر: Christelle Jullien and Florence Jullien, "Aux frontières de l'iranité," *Numen* 49, no. 3 (2002): 282-335، وتستخدم في القرآن لفظة نصارى للإشارة إلى المسيحيين بشكل عام.

31. انظر المقالات في: Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1999), esp. Stephen Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews, and Christians," 81-148; and in Stephen Mitchell and Peter van Nuffelan, eds., *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), esp. Stephen Mitchell, "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos," 167- *208; Anna Collar,* Religious Networks in the Roman Empire: The *Spread of New Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), chap. 5; and Richard Gordon, "Monotheism, Henotheism, Megatheism: Debating Pre-Constantinian Religious Change," *Journal of Roman Archaeology* 27 (2014): 665-676. For another textual tradition where pagan Greek, Jewish, and Christian themes are sampled and mixed, see Timothy A. Gabrielson, "A Pagan Prophetess of the Jewish God: Religious Identity and Hellenization in the Third Sibyl," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 24, no. 3 (2015): 213-233.

32. للاطلاع على أدلة قُرآنيةٍ على إيمان مكّة بالله انظر: سورة الزخرف الآية 87، وسورة الزمر الآية 38. حول الوثنية الثانية انظر: H. S. Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman Religion, *vol. 1,* Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes-Three Studies in Henotheism *(Leiden: Brill, 1990).*

للاطلاع على تأويل هينوثي* لأهل مكة انظر: Patricia Crone, "The Religion of the Qur'anic Pagans: God and the Lesser Deities," *Arabica* 57, nos. 2-3 (2010): 151-200.

يوجد نقشٌ بمنطقة روافا شمال الحجاز وُجِد بمعبدٍ من القرن الثاني الميلادي، شيّدته ثمود

---

* الهينوثية Henotheism هي الإيمان بإله واحد وعبادته مع قبول وجود أو احتمال وجود إله آخر أو أكثر يجوز أن يُعبَد. (المترجمان).

بإبعاز من الإمبراطورية الرومانية يقول: «المعبد الذي شيّده شمعدات، كاهن الرب [إلاها]، ابن مجيدو من رباث، شيده للرب... بتشجيع من سيدنا الحاكم». ومن الواضح أن الحاكم الروماني ببُصرى كان يحاول جذبَ شباب ثمود للمناطق الحدودية لحراستها. ثمَّة نقش آخر بنفس المعبد يقول: «لأجل سلام أوريليوس انتونيوس ولوسيوس أوريليوس... بنت هذا المعبدَ كتيبةُ ثمود». انظر: Michael C. A. Macdonald et al., "Arabs and Empire Before the Sixth Century," in *Arabs and Empire Before Islam*, ed. Greg Fisher (Oxford: Oxford University Press, 2015), 50-51, 55- 56; Michael C. A. Macdonald, "On Saracens, the Rawwafah Inscription and the Roman Army," in *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia* (Farnham: Ashgate, 2009), chap. 8; John F. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus* (Leiden: Brill, 2001), 55- 56; David Kiltz, "The Relationship Between Arabic Allah and Syriac Allaha," *Der Islam* 88 (2012): 33-50; and Crone, "Religion of the Qur'anic Pagans," 154.

33. يبدو أن بعض الأعلويين (عُبّاد الرب الأعلى) من القرن الثالث قد نسبوا أنفسَهم إلى وحي أبوللو، حيث تصِفُ هذه النصوصُ الربَّ الأعلى على النحو التالي: «وُلِد من ذاتِهِ، لم يعلمه أحد، ثابت، لا يحوزه اسم، يُعرَفُ بأسماء كثيرة، يسكن النار: ونحن ملائكته، جزء صغير من الرب. لك يا من تسأل عن الرب، عن طبيعته الجوهرية. لقد قال إن الأثير هو الرب الذي يرى كل شيء، ونحوه يجب أن تنظر وقت الفجر جهة الشروق.» انظر: Mitchell, "Cult of Theos Hypsistos," 86. يبدو لي مشابهًا بصورة كبيرة لسورة الإخلاص.

35. الطبري، تاريخ الرسل والملوك 1185–1187. أُسقِط من النصّ التهديدُ المزعوم الذي رواه عروة وعمرو بن العاص عن الرسول الذي يقول فيه: «لقد جئتكم بالذبح» موجِّهًا حديثَه لقريش، وذلك لأن السور المدنية لا تحمل آية شيء بهذا المدلول كما أنه قولٌ غيرُ مَقبولٍ في الحرم.

36. مفهومُ أنَّ رب البيت كان هو الوثن العربي الداكن هُبَل؛ قولٌ خاطئ تمامًا، خاصة إذا ما قابلناه بالتراث الإسلامي من العصر العباسي وبالدراسات الحديثة كذلك. لم يذكر القرآنُ هذه الشخصية التي لم تُذكَر إلا في أربعة نقوش قديمة، كما أنّ القرآن يشير إلى الله بأنه هو رب البيت. كذلك لا يمكن الخلط بينهما لأنهما معبودان مختلفان تمامًا. انظر: ابن سعد، الطبقات، 2: 136–137. وانظر: Healey, *Religion of the Nabataeans*, 128-129; and Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 216.

37. حول الضغوط التي تعرض لها أبو طالب ورفضه لها، انظر: يونس بن بكير، كتاب السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار (بيروت، دار الفكر، 1978). 154. وحول بقاء أبي طالب على الوثنية حتى وفاته، انظر: الطبري، تاريخ الرسول والملوك 1177.

38. مثلاً تقول سورة يونس: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة يونس: الآية 41). انظر: Fred Donner, "Fight for God-but Do So with

Kindness: Reflections on War, Peace, and Communal Identity in Early Islam," in *War and Peace in the Ancient World*, ed. Kurt Raaflaub (Oxford: Blackwell's, 2006), 303.

39. تشير الصعوداتُ إلى السماء إلى أنّ القرآن يمكن تصنيفُه في فئة الكتب الرؤيوية، والتي تعني حرفيًّا: كشف الغيب. انظر: Martha Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History* (London: Wiley-Blackwell, 2010); David Brady, "The Book of Revelation and the Qur'an: Is There a Possible Literary Relationship?," *Journal of Semitic Studies* 23, no. 2 (1978): 216-225; Todd Lawson, "Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate," *JQS* 10, no. 2 (2008): 23-49; Todd Lawson, "Paradise in the Quran and the Music *of Apocalypse*," *in* Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam, *ed. Sebastian Günther and Todd Lawson, 2* vols. (Leiden: E. J. Brill, 2016), vol. 1, chap. 6.

وفقاً لجون كولينز John J. Collins، تنقسم الكتُب الرؤيوية إلى فئتين أساسيتين: الأولى تروي رحلةً إلى عوالم أخرى، والثانية تكشف الغيب عن أحداثٍ تاريخية في الماضي أو المستقبل. بعض الكتب يمكن تصنيفها في الفئتين، وفيها تحدُث للرائي رؤى وهو على الأرض أو ينتقل بجسده إلى عوالم سماوية أخرى. انظر: John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, rev. ed. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), esp. 5-6.

وهذه الرحلة تُفرَض على الرائي ولا يسعى إليها بحال. انظر: Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* [Oxford: Oxford University Press, 1993], 5.

وأثناء الرحلة يلتقي الرائي بكيانات علوية تكشف له خبايا العالم الطبيعي أو تكشف له أحداث بداية ونهاية العالم وأخبار الأمم السابقة والقادمة. في الغالب يكون هذا الكيان مَلَكًا يظهر للرائي بحيث ينزل إلى الرائي ليبين له أو يرافقه في رحلته السماوية. في البداية يُغشى على الرائي أو يسقط من هول الموقف وتظهر عليه علامات الضعف البشري.

40. Nicolai Sinai, "An Interpretation of Surat al-Najm (Q. 53)," *JQS* 13, no. 2 (2011): 1-28. For the possibility that Muhammad is depicted as seeing God in either passage, see Josef van Ess, "Vision and Ascension: Surat al-Najm and Its Relationship with Muhammad's Mىraj," *JQS* 1 (1999): 47-62.

41. يرى مؤرِّخو العصر العباسي أن الإسراء الذي تتحدث عنه سورةُ النجم حدث في مرحلة متأخرة من حياة النبي لأنّ السورة نزلت في أواخر بعثته، وربطوا بينه وبين القدس، لكن القُرآن لا يحمل سياقًا يفيد بهذا المعنى. ومن ناحيتي أتفق مع نيقولا في أن سورة النجم تُعيد سردَ رؤيا قديمة.

42. في أحد المواضع يُترجِم القُرآن كلمة (Angelos) اليونانية إلى كلمة: رسول بمعنى مبعوث، وأعتقد أنها تشير إلى رئيس الملائكة جبريل. كذلك يُسمي القُرآنُ مُحمَّدًا ﷺ رسولًا، لكن أشك في أن الاستخدام الثاني للدلالة على مُحمَّد ﷺ هو استعارةٌ تحويليةٌ من كلمة بيغامبر

المستخدمة في اللغة الفارسية الوسطى للدلالة على زرادشت. في العادة لا يُسمَّى الأنبياء رُسُلًا في التراث اليهودي أو المسيحي أو اليوناني، وأمّا كلمة (Apostolos) اليونانية فهي لفظة علمانية معناها مبعوث دبلوماسي من دولة خارجية ولم يكن لها استخدام آخر إلى أن أُطلِقَت على رُسُل المسيح. عندما كان العربُ يستخدمون كلماتٍ من اللغات المحيطة بهم فإن ذلك كان يؤدّي غالبًا إلى ألفاظ مشتركة، بمعنى كلمات لها نفس النطق ولكن بمعانٍ مختلفة تمامًا.

43. Cf. Mark Golden, "Demography and the Exposure of Girls at Athens," *Phoenix* 35, no. 4 (1981): 316-331.

44. حول القناعة الإسلامية واسعة الانتشار في العصور الوسطى بأن من سيدخلون النار لن يخلدوا فيها، انظر: Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* (Oxford: Oxford University Press, 2012). وحول وصف الجنة في القرآن انظر: Christian Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 21-26.

45. Cf. Q. 50:34. See C. Lange, *Paradise and Hell*, chap. 2; Günther and Lawson, eds., *Roads to Paradise*, esp. vol. 1, chaps. 4-7; Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style* (London: I. B. Tauris, 2010), chap. 7; and Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1959; reprint, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 108-116. See also J. Edward Wright, *The Early History of Heaven* (Oxford: Oxford University Press, 2000); and Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam: Lecture anthropologique du Coran* (Paris: Éditions du Seuil, 2016), chap. 7.

46. سورة الواقعة (8- 14، 42- 43). انظر: سورة النساء (69). حول الأطروحة القائلة بأن القُرآن يبشر بتعددية الخلاص (أي أن دخول الجنة ليس حكرًا على المسلمين) انظر: Reza Shah-Kermani, "Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of *the Qur'an*," *in* Between Heaven and Hell: Islam, Salvation and the Fate of Others, *ed. Muhammad Hassan Khalil (Oxford: Oxford* University Press, 2013), 85-107. قد يكون ذلك رأي الأقلية بين المسلمين المعاصرين.

47. سورة الواقعة (15- 26).

48. للمزيد عن الخمر الذي لا يسكر انظر: N. P. Milner, "Notes and Inscriptions on the Cult of Apollo at Oinoanda," *Anatolian Studies* 50 (2000): 141 (the Greek phrase is *analgei oinô*). Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 73; and Brad E. Kelle, "Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel," *Journal of Biblical Literature* 128, no. 3 (2009): 469-490.

كذلك تقارن أنجليكا نيورث Angelika Neuwirth ما جاء في القرآن عن الجنّة وما ورد في المزمور (23: 5) حيث تحدّث عن "الكأس"، وما جاء في سفر ميخا (4: 4) الذي يتحدّث عن بساتين ذات ظلال ممدودة، وولائم الجنة المذكورة في مخطوطات كهف قمران. انظر:

Neuwirth, "Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments," in *Roads to Paradise*, ed. Gunther and Lawson, 1:74-75.

49. سورة الحجر (15 : 47)؛ سورة الدخان (53).

50. «سلام في السماء ومجد في الأعالي». للاطلاع على حديث القرآن عن "دار السلام" انظر سورة يونس الآيات: (25- 26). وانظر كذلك: سورة الأنعام (127).

51. حول المنازل الأربعة في سورة يس (53- 58) انظر: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (New York: McGregor and Werner, ca. 1970), 1182n4001. وفي كتاب ميجول بلاسيوس Miguel Asin Palacios الذي يُعد من الكلاسيكيات في المجال يطرح ميجول أن دانتي تأثر بالقرآن في الكوميديا الإلهية. انظر: Palacios, Islam and the Divine Comedy, trans. and abridged by Harold Sutherland (1926; reprint, London: Routledge, 2013). ولقراءة معاصرة لهذا الطرح انظر: Jan M. Ziolkowski, ed., *Dante and Islam* (New York: Fordham University Press, 2014).

52. *Ruth Webb*, Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice *(London: Routledge, 2009); Robyn J. Whitaker*, Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation *(Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); Daniel L. Schwartz*, Paideia and *Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia* (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013), 120, 138-140.

للقراءة حول كيف كانت الأفلاطونية الوسطى عقيدةً روحية شاملة، انظر: Michael Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 180-181. ولقراءة حول نموذج مشابه لمفهوم أن الكعبة هي انعكاس لحرم السماء على الأرض، انظر: Scott D. Mackie, "Heavenly Sanctuary Mysticism in the Epistle to the Hebrews," *Journal of Theological Studies*, n.s., 62, no. 1 (2011): 77-117.

53. Muehlberger, Angels in Late Ancient Christianity, *183-186. See Cyril of Jerusalem,* The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem *(Oxford: John Henry Parker, 1839), 8; E. J. Yarnold,* Cyril of Jerusalem *(London: Routledge, 2002), 85.*

54. Maria J. Stephan and Erica Chenoweth, "Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict," *International Security* 33, no. 1 (2008): 7-44.

أفضّل استخدام عبارة تفضيل اللاعنف للتعبير عن اللاعنف الاستراتيجي الذي استخدموه، وذلك لأنّ المصطلحَ الأخير يُعد ذرائعيًا ويقلل من الالتزام الحقيقي بالسلام من قِبل الأشخاص الذين لا يستبعدون اللجوء إلى الحرب العادلة في ظل بعض الظروف. يتحدث القرآن عن التعدي بالقول على المؤمنين بما يناقض رواية ابن هشام العنيفة. انظر: Leone Caetani, *Annali dell'Islâm compilati da Leone Caetani, principe di Teano*, 10 vols. (Milan: U. Hoepli, 1905), 1:243- 244, 248-249. See also William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 123-133; and Reuven Firestone, *Jihad: The*

Origin of Holy War in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1999), 106-109 لكن المؤلّف لم يربط بين غياب العنف وبين الوجود في الحرم المكي كما فعلتُ أنا.

55. تجاهل المسلمون المتأخرون التسوية التي قدمتْها الآيةُ في هذه السورة، وحاولوا تصوير هذا وكأنه رفض قاطع لمبادرات المكيين وإصرار على توحيد لا تهاون فيه. انظر: تفسير الطبري 24: 702-704.

56. حول كلمة «بالحُسنى» انظر، الطبري، التفسير 18: 282. وحول كلمة «السلام عليكم» كدعاء بالبركة، انظر: Sharon R. Keller, "An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing," in *Boundaries of the Ancient Near Eastern World*, ed. Cyrus H. Gordon et al. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 338-345; and Jacob Kremer, "Peace-God's Gift: Biblical-Theological Considerations," in *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, ed. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley and trans. W. Sawatsky, 2nd ed. (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 2001), 22.

57. Arnobius of Sicca, *The Seven Books of Arnobius' Adversus gentes*, trans. Archibald Hamilton Bryce and Hugh Campbell (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 133-135 (2.64-65); Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2009), 48-49.

58. Lactantius, *The Works of Lactantius*, trans. William Fletcher, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 1:339-340 (5:19); Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, 49-55. See also Mar Marcos, "Persecution, Apology and the Reflection on Religious Freedom and Religious Coercion in Early Christianity," *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20, no. 1 (2012): 35-69.

59. Renna, "Idea of Peace in the West," 147-148.

الفصل الثالث: ادفع السيئةَ بالحسنى

1. عن عمر* حفيد عروة بن الزبير، كما ورد في: عبد الملك بن هشام، سيرة رسول الله [ed. Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Gottingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1858- 1860), 1:276-277; Muhammad ibn Ishaq ['Abd al-Malik ibn Hisham], The Life of Muhammad, trans. Alfred Guillaume (1955; reprint, Karachi: Oxford University Press, 2002), 191.

تظهر هذه الصورةُ من الاضطهاد في كتاباتٍ أُخرى ترجع على العصور القديمة المتأخرة تناولت الصراعَ بين وثنيي الشرق الأدنى والعقائد التوحيدية. فوفقًا لكاتب سيرة بورفيري *Porphyry*،

---

* هذا هو الصواب كما ورد في سيرة ابن هشام، وهو عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، وقد جاء عند المؤلف: عمرو. (المترجمان).

فإنه بعد ترسيمه أسقفًا لـ غزة ذهب إلى هناك لمباشرة عمله لكن كانت هناك «قرى على جانب الطريق إلى غزة تعج بجنون الأوثان. واتفق سُكّانُ تلك القرى فيما بينهم على إلقاء الأشواك والحجارة في طريقه بحيث لا يتمكن من دخول المدينة». Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, ed. and trans. Anna Lampadaridi, in *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre* (Brussels: Société des Bollandistes, 2016), para. 17; Marcus Diaconus, *Life of Porphyry, Bishop of Gaza*, trans. G. F. Hill (Oxford: Clarendon Press, 1913), 23. See Raymond Van Dam, "From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza," *Viator* 16, no. 1 (1985): 1-20; and Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1993), vol. 1, chap. 3.

2. ابن هشام، سيرة رسول الله 1: 282؛ محمد بن حبيب البغدادي، المنمق، تحقيق محمد خورشيد (بيروت: عالم الكتاب، 1985)، 58-72. وانظر أيضًا: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia* (Farnham: Ashgate, 2011), chap. 12, 94-95.

3. سورة الفرقان (الآيات 3، 42).

4. كثيراً ما كان الموحِّدون يستخدمون هذه الأطروحةَ لمعارضة فكرة تعدُّد الآلهة. كتب الأسقف أثاناثيوس السكندري (ت 373م): «كما أقْررنا، إنّ العقائد التعدّدية هي إلحادٌ بالرب، وبناءً على هذا تنشأ قاعدةُ أنّ حُكمَ أكثرٍ مِن واحد يساوي هو والعدم سواء، لأن كلَّ حاكمٍ سيُلْغي حكمَ الآخر، وهكذا لن يظهرَ أيّ حاكمٍ، بس ستعمُّ الفوضى في كل مكان.» انظر: [Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens*, ed. and trans. Pierre Thomas Camelot, 2nd ed. (Paris: Cerf, 1977), 178 (38.3)]؛ والاقتباس الإنجليزي من كتاب أثاناسيوس «ضد الوثنيين» (*Against Heathen*) [مأخوذ من] *Select Works and Letters*, by Saint Athanasius, vol. 4 of SLNPNF, 2nd ser. (Oxford and London: Parker, 1892), 24 (38.3)]. للمزيد حول صراع عمالقة الأوليمب ومرجعيته الشرقية انظر: Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, trans. Hugh G. Evelyn-White (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914), lines 115-130, http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-eng1:104-138; Bernard C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion* (Liverpool: Liverpool University Press, 2004), 54-56; Albert A. *Baumgarten*, The Phoenician History of Philo of Byblos: A *Commentary* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 15/181; Harold W. Attridge and Robert A. Oden Jr., *Philo of Byblos: The Phoenician History: Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1981), 46-47; Donald E. *Gowan*, When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old *Testament* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1975), 61-62; Tim Whitmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World* (New York: Alfred A. Knopf, 2015), chap. 3; Bruce Louden, "The Gods in Epic; or, The Divine Economy," in *A Companion to Ancient Epic*, ed. John Miles Foley (Oxford: Blackwell, 2006), 90-104. For the use of irony and ridicule in Christian-

pagan polemics, see Maijastina Kahlos, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures, c. 360-430* (Aldershot: Ashgate, 2007), 72-75.

5. وربما يوجد تأثيرٌ يمنيٌّ محتمَلٌ أيضًا. انظر: Christian Robin, "Les 'filles de dieu' de Saba' à la Mecque: Réflexions sur l'agencement des pathéons dans l'Arabie ancienne," *Semitica* 50 (2001): 113-192.

6. تقول بعضُ المراجع الإسلامية المتأخِّرة إن محمَّدًا ﷺ امتدح الآلهة الوثنية في البداية ووصفها بالغرانيق (هي: البجع، طائر أبيض ذو مظهر جذاب) لكن نُسِخَت هذه الآيةُ فيما بعد. لكنني أعتقد أن الأمر كله مُلَفَّقٌ إذا أخذنا في الاعتبار خطابَ القرآن. انظر: See J. Burton, "Those Are the High-Flying Cranes," *Journal of Semitic Studies* 15 (1970): 246-265.

7. Dayna S. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2015); Kahlos, *Debate and Dialogue*, 172-181; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, 1987), 137, 326-320, 443-444.

8. رغم احتمالية أن البعض في الحجاز كانوا ينتقلون صوبَ وثنيةٍ توحيديةٍ، يجب أن نذكر أنّ مُعتَنِقي ديانات الشرق الأدنى وخاصة في الحقبة الإغريقية وفي العصور القديمة المتأخِّرة كانوا يؤكِّدون أنّ الآلهة لهم مبعوثون ربانيون. في مدينة تدمر في الحقبة السابقة على المسيحية كان السُّكّان يعتقدون أنّ الإله بل له مبعوثٌ اسمه ملاكبل، أو ملاكٌ يعبده بعضُ السكان المحليين. وبالمثل فإن الإله بآل شامن أو سيد السماوات كان له ملك. في مدينة معلولا السورية، يوجد نقش أرامي مكتوبٌ بأحرف يونانية يعود إلى سنة (107م)، ويتحدّث عن ملاك الرب الأعلى (ملاك العليان)، وربما تشير تلك الآياتُ القرآنية إليه. كذلك تضم نقوش ثمود في شمال الجزيرة بعضَ التوسلات للملائكة. انظر: Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Near East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), 14-15; Spencer L. Allen, *The Splintered Divine: A Study of Istar, Baal, and Yahweh; Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 232n106; Azis al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 294; and Rangar Cline, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire* (Leiden: E. J. Brill, 2011).

9. يرى أغسطينوس أنّ وثنية الأفلاطونيين المحدَثين تؤمن بالسبب الأول ويعتقدون أن الآلهة الأخرى مجرد ملائكة لهذا الإله الواحد. مع ذلك حذَّر الأسقفُ من النظر إلى تلك الملائكة على أنها تملك أيّ استقلالية أو قَدْرٍ على الشفاعة لدى الإله العظيم، وهو بهذا يتفق مع القرآن. يقول أغسطينوس: «أيًّا كان الاسم الذي نُطْلِقه على تلك الأرواح المباركة المخلدة، التي ليست سوى مخلوقات؛ فإنها ليست وسطاءَ لتوصيل الفانين البؤساء إلى السعادة الأبدية». انظر: Augustine, *The City of God*, in *Works of St. Augustine*, ed. Marcus Dods, 15 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871-1876), 1:378, 380 (9.23). See also Augustine's dialogue

with Longianianus, summarized in Kahlos, *Debate and Dialogue*, 81-82. See also Michael Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy in *Later Antiquity*," *in* Pagan Monotheism in Late Antiquity, *ed.* Polymnia Athanassidadi and Michael Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 59.

ليس الأمر أنَّ محمدًا ﷺ اطّلع على كتاب مدينة الرب City of God تحديدًا، أو الأعمال اللاتينية القادمة من الإمبراطورية الرومانية الغربية، لأنَّ الخطاب التوحيدي المناهض للخطاب الوثني كان يحمل أطروحاتٍ متماثلةً بحُكْم طبيعته. انظر أيضًا: Arnobius of Sicca, *Seven Books of Arnobius' "Adversus gentes,"* trans. Archibald Hamilton Bryce and Hugh Campbell (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), 150-151 (3.3).

كذلك حاول مجمع لاودقية الذي عُقِد في منتصف القرن الرابع تحريمَ عبادة الملائكة على المسيحيين، لكنه بدون اكتراث حقيقي بنجاح المحاولة. انظر: Frank R. Trombley, "Christianity and Paganism, II: Asia Minor," in *Cambridge History of Christianity*, ed. A. Casiday and F. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2:192-193.

10. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك. تحقيق M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, [1879]), 1180-1182. انظر أيضًا: Andreas Grke and Gregor Schoeler, *Die Ìltesten Berichte über das Leben Mu ammads: Das Korpus Ārwa ibn az-Zubair* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2008), 38-44.

11. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 205-206.

12. أرى أن كلمة كافر هي تصريفٌ لكلمة أسيبيس (asçbes) اليونانية، بمعنى (فاسق أو غير مكترث). انظر مثلًا: Athanase, *Contre les Païens*, 100 and passim.

تقول المعاجم العربية الكلاسيكية أن كلمة كافر تعني في الأساس جاحد (انظر محمد بن منظور، لسان العرب، 15 مجلد [بيروت، دار صادر، (1956)، 5: 144])، وهذا قريبٌ من المفهوم اليوناني لرفْضِ توقير كلمة الرب على النحو الملائم. في سفر أرميا (6: 7)، في الترجمة السبعينية تترجم كلمة *asebeia* إلى الكلمة العبرية الدالة على "الشر" = (âmâs) بما يحمل ضمنيًا معنى معاداة الحقيقة. وفي العهد الجديد في رسالة بطرس الثانية (2: 6) كان مبرر الدمار الذي حل بهم هو الحياة الفاجرة (asebesin)، وهذا الفعل يمكن ترجمته إلى كَفَرَ في اللغة القرآنية. كذلك يستخدم القرآن كلمة مشركين، ومعناها الحرفي "من يعتقدون أن لله شركاء" في ربوبيته، وهي تشير إلى الوثنية التعددية .في الغالب سأترجم الكلمة إلى "pagan" وأنا بهذا أرفض أطروحة G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam:* [*From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) التي تقول بأن القرآن متأخر، وأنه كُتِب في القرنين السابع والثامن في دمشق، وأن صراعاته مع اليهود والمسيحيين تغلُب على خلافاته مع الوثنيين.

13. فعل اصفح الوارد في الآية (89) من سورة الزخرف، يمكن أن يعني أيضًا: "الابتعاد عنهم"، لكن معنى العفو وتمني السلام لهم أكثر منطقية من إدارة الظهر لهم بغضب، كما أنَّ الفعل

يدل على العفو في سور أخرى مثل الآية (109) من سورة البقرة. وأختلف هنا مع [David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999), 80-89] الذي يقدم أطروحةً لاهوتيةً مسيحيّة تشير إلى أن عدل الله يغلب على رحمته مع مشركي مكة؛ وهذا هو الفهم السائد بين مفسّري القرآن المسلمين في العصور الوسطى كذلك. وأنا أرى هنا أنّ الله ربما يكون منتقمًا في الحياة الأخرى ضد المشركين الذين لم يتوبوا عن كفرهم، لكن القرآن يحثُّ المؤمنين على معاملتهم بإحسان، والدعاء لهم بالسلام والخير، والعفو عن أخطائهم هُنا على الأرض.

14. Simon Corcoran, "Anastasius, Justinian, and the Pagans: A Tale of Two Law Codes and a Papyrus," *JLA* 2, no. 2 (2009): 183-208; Simon Corcoran, "From Unholy Madness to Right-Mindedness," in Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond, *ed.* Arietta Papaconstantinou et al. (Farnham: Ashgate, 2015), 89-93; *Ramsay MacMullen,* Christianity and Paganism in the Fourth to *Eighth Centuries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), 14- *15, 27-29; Wolf Liebeschuetz,* East and West in Late Antiquity: *Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion* (Leiden: Brill, 2015), 363-366.

للمزيد عن السياسة المسيحية تجاه الوثنيين في القرنين الرابع والخامس، انظر: Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2005), 1-2, 15, 210, chaps. *5-6; John Chrysostom,* The Homilies of S. John Chrysostom on the *Statues* (Oxford: J. H. Parker, 1842), 28 (1.30); Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* (London: Bell & Sons, 1874), 348-349; and Fergus Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief Under Theodosius II (408-450)* (Berkeley: University of California Press, 2006), 116-122.

15. حول البعثة الأولى انظر: Agapius of Manbij, *Kitab al-Änvan* (2.2), ed. and trans. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 7 (1912): 450. وحول البعثة الثانية انظر: *Chronicon Paschale*, ed. and trans. Ludwig Dindorf (Bonn: E. Weber, 1832), 707-709; *Chronicon Paschale*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 160-162; Walter E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 65, 83; Albert de Jong, "Sub Specie Maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals," in *Zoroastrian Ritual in Context*, ed. M. Stausberg (Leiden: Brill, 2004), 345-366; and Djalal Khaleghi-Motlagh, "Etiquette in the Sasanian Period," in *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/etiquette.

16. re,ة- Jean FestugiإGéorgios de Sykéon, *Vie de Théodore de Sykéon*, ed. and trans. Andr de Bollandistes, 1970), para. 153; إtإSubsidia Hagiographica no. 48, 2 vols. (Brussels: Soci Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, 68, 74-77.

17. Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire* (London: I. B. Tauris, 2009), chap. 4.

18. Agapius of Manbij, *Kitab al-Ānvan*, 450-451; "A Chronicle Composed in AD 640," in *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, trans. Andrew Palmer, Sebastian Brock, and Robert Hoyland (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 17. See for this work James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis:* Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century *(Oxford: Oxford University Press, 2010), 59-66.*

19. تحمل تلك الآيةُ مساحةً للتأويل لأننا إذا قرأناها بصيغة المبني للمعلوم فإنه يمكن فهمها على أن الروم هم الغالبون. لكنها ليست القراءة الأسبق ولا الأكثر انتشارًا ويبدو أنها انتشرت أكثر أثناء وبعد الحملات الصليبية. وإذا أخذنا في الاعتبار تفضيلَ القرآن لشخص هيراكليوس، وكذلك تبنّيه شخصية (الإسكندر الروماني) المجازية، وكذلك شكوى القرآن من التهديد الذي تتعرض له الكنيسةُ وتصريحه بأن النصارى أقرب مودّةً للذين آمنوا، فإنه بناءً على كل تلك الاعتبارات أُفضِّل القراءةَ الواردة هنا. أضع معنى كلمة أرض بمعنى "منطقة" بمعنى أبراشية. (يشير إلى قوله تعالى: في أدنى الأرض). بشكل عام، أعتقد أنّ القرآن أكثر تركيبًا ومبنيٌّ على استعارات لفظية يونانية وآرامية وفارسية أكثر مما يُعتقَد في الغالب. لآراء إسلامية مختلفة حول أهمية هذه الآية انظر: Nadia Maria El Cheikh, "Surat al-Rum: A Study of the Exegetical Literature," *JAOS* 118, no. 3 (1998): 356-364. For a vindication of the standard reading of the verse, see Tommaso Tesei, "'The Romans Will Win!': Q 30:2-7 in Light of 7th c. Political Eschatology" (forthcoming).

20. "*Deus adiuta Romanis*": Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, 90; Geoffrey Greatrex and Samuel N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 363-628*, 2 vols. (London: *Routledge, 2002), 2:196.*

21. Theophylact Simocatta, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction and Notes*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Oxford: Clarendon Press, 1986), 153 (5.15). See also Philip Wood, "Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History," in *History and Identity in the Late Antique Middle East* (Oxford: Oxford roche, in G.¦University Press, 2013), 9; *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, ed. Vincent D cle," *Travaux et*tiens dans l'Orient du VIIe si¦roche, "Juifs et chr¦Dagron and V. D *Mémoires* 11 (1991): 166-167; and Andrew Palmer, ed., *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), xv.

22. مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، 5 مجلدات (بيروت: موسوعة التاريخ العربي، 2002)، 3: 402. وانظر أيضًا: Thomas Sizgorich, "Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome and Islam," *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (2009): 900-902; El Cheikh, "Surat

Al-Rum," 357-358; Garth Fowden, *Empire to* Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 100-137; and *Bowersock*, Crucible of Islam.

23. حول حَرَس الحدود العرب انظر: M. J. Kister, "Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations)," *JESHO* 8, no. 2 (1965): 113-163; and al-Azmeh, *Emergence of Islam*, 157-158. Cf. E. B. Banning, "Peasants, Pastoralists and 'Pax Romana': Mutualism in the Southern Highlands *of Jordan*," Bulletin of the American Schools of Oriental Research, *no.* 261 (1986): 25-50. حول الانتقادات اليهودية للإمبراطورية الرومانية في تلك الحقبة انظر: Alexei M. Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); and David Biale, "Counter-history and Jewish Polemics Against Christianity: The 'Sefer toldot yeshu' and the 'Sefer zerubavel,'" *Jewish Social Studies*, n.s., 6, no. 1 (1999): 130-145.

24. للحديث عن الرهبان العموديين انظر: Harry O. Maier, "A Sly Civility: Colossians and Empire," *Journal for the Study of the New Testament* 27, no. 3 (2005): 344.

25. Shaul Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," in *Encyclopedia Iranica Online*, http://www.iranicaonline.org/articles/eschatology-i.

26. للحديث عن الزرادشتيين في العراق كخُلفاء محتملين لزرادشت اليمن انظر: Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 280-305. ولا يجب الخلط بين اللفظة الفارسية الدالة على الدين دين وكلمة دين السامِيّة التي تعني حُكم رغم تجانس اللفظتين في اللغة العربية القرآنية.

27. Iwona Gajda, "Remarks on Monotheism in Ancient South Arabia," in *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, ed. Carol Bakhos and Michael Cook (Oxford: Oxford University Press, 2017), *chap. 8; Christian Robin, "Himyar et Israël,"* mie des Inscriptions et Belles-Lettres *148, no. 2*|ances de l'Acad|Comptes rendus des s (2004): 831-908; G. W. Bowersock, *Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Zeev Rubin, "Islamic Traditions on the Sasanian Conquest of the Himyarite Realm," *Der Islam* 84, no. 2 (2007): 185-199.

أتفق مع آخر ما وصلت إليه جايدا Gajda هنا، ولا أتفق مع روبين وبورسوك *Robin* and *Bowersock*. لو أنّ أبرهة حاول غزوَ مكة عام (567م) ومات بعدها بفترة قصيرة عام (568م)، وهي آخر سنة لدينا نقشٌ يصف حكمه يعود إليه، ولو كان أبناؤه حكموا لسنتين أو ثلاث بعده كما يقول التراثُ الإسلامي المتأخر؛ فإنّ الغزوَ الإيراني بدأ ربما في سنة (570م) أو (571م) وليس سنة (575م)؛ هذا التأريخ مبني على أساس عملٍ جديد ألفه روبين ذكرناه بأعلى حيث فنّد فيه الأطروحات الواردة في: Iwona Gajda, *Le Royaume de Himyar a l'époque monothéiste* (Paris: M mie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 152-|moires de l'Acad|

153. Although the Qur'an says that the Meccans did not recognize "the All-Merciful" as a name for God, it was used in North Arabia and of course in the Hebrew Bible. John F. Healey, "The Kindly and Merciful God: On Some Semitic Divine Epithets," in *"Und Mose schrieb dieser lied auf": Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*, ed. Manfried Dietrich and Igo Kottsieper (Munster: Ugarit-Verlag, 1998), 350-356.

28. Seth Ward, "The Qur'an, Chosen People and Holy Land," in *Coming to Terms with the Qur'an*, ed. Khaleel Mohammad and Andrew Rippin (North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2007), 63-74. للاطلاع على مقارنة بين نظرة القرآن لليهود مقابل نظرة التراث العباسي المتأخر لهم انظر: Rubin, *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1999), esp. 59-62. لا أتفق مع روبين في تأكيده على أنّ القرآن يسلب اليهود مكانتَهم كشعب الله المختار؛ لأن القرآن لا يشير إلى أحداثٍ تدل على كفرهم، لكن الكتاب المقدس يفعل في العهد الجديد. Angelika Neuwirth, "The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism" and "Qur'anic Readings of the *Psalms*," *both in* The Qur'an in Context: Historical and Literary *Investigations into the Qur'anic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2010), 499-532 and 733-778.

بالمثل، واضح تمامًا أن محمدًا ﷺ كان مطّلعًا على التلمود الفلسطيني*، كان اليهود اليمنيون يذهبون إلى فلسطين للحج أو لدفن رُفات أقاربهم هناك، وربما التقى بعضًا منهم في مملكة شرق الأردن أو مقاطعة فلسطين. كما أن قافلته الشتوية إلى اليمن ذات الأغلبية اليهودية هي السياق الأكثر احتمالًا للقائه بهم في بدايات حياته. انظر: Robin, "Himyar et Israël"; and Yosef Tobi, "The Jews of Yemen in the Light of the Excavation of the Jewish Synagogue in QanÕ," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 43 (2013): 1-8.

29. اللفظة العربية الدالة على هذا النص هي كلمة زبور، والتي تعني أيضًا مزامير داود، لكن هنا المعنى لا يفيد هنا وفقًا لأطروحة: Jan Rets, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet," in *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2010), 289. See also Alan Jones, "The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qur'an to Writing," *in* Texts, Documents, and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. *Richards*, ed. Chase F. Robinson (Leiden: Brill, 2003), 1-15.

يركز تراث المستشرق ثيودور نولدكه Nldeke على فترة ظهور القرآن، ويفترض أن القرآن كان

---

* تقدّم التعليق مرارًا على أنه لا بينة تاريخية ولا نصية على ذلك، ولم يقدّم المؤلف على ذلك سوى بعض التوقعات. (المترجمان).

يطرح موضوعات جديدة بمجرد اطلاع محمد ﷺ عليها. وأنا على العكس منه أرى أن الموضوعات الجديدة في القرآن كانت بسبب التغير الذي يطرأ على الجمهور المستمع للقرآن الذي يخاطبه محمد ﷺ المتجول بين البلدان، وأرى أننا يجب أن نهتم في تفسير للقرآن بأماكن نزول السور والآيات القرآنية.

30. Angelika Neuwirth, "Jerusalem and the Genesis of Islamic Scripture," *in* Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, *ed. Lee I. Levine (New York: Continuum, 1999), 315-325.*

31. *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, 180-181. See also Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. R. W. Thomson *(Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 68-69.*

32. Antiochus, *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614: Recensiones Arabicae*, ed. Gerardo Garitte, vols. 1A-1B (Louvain: Secretariat du Corpus SCO, 1973), 1A:9-12; F. C. Conybeare, "Antiochus Strategos: The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD," *English* Historical Review *25 (1910): 506;* Chronicon Paschale, *ed. and trans.* Dindorf, 704-705; *Chronicon Paschale*, trans. Whitby and Whitby, 156-157.

33. Antiochus, *Expugnationis Hierosolymae*, 1A:14-16; Conybeare, "Antiochus Strategos," 506-507.

34. Antiochus, *Expugnationis Hierosolymae*, 1A:16-17; Conybeare, *"Antiochus Strategos," 507; Kaegi,* Heraclius, Emperor of Byzantium, *78; Yuri Stoyanov,* Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and the Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare *(Vienna: østereichische Akademie der* Wissenschaften, 2011), chap. 1; G. W. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity: The Menahem Stern Jerusalem Lectures* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012), chap. 2; Clive Foss, "The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd ser., 13, no. 2 (2003): 149-170; Gideon Avni, "The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.): An *Archaeological Assessment,"* Bulletin of the American Schools of *Oriental Research* 357 (2010): 35-48; Gideon Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 302-311; Doron Ben-Ami, Yana Tchekhanovets, and Gabriela Bijovsky, "New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE," *Israel Exploration Journal* 60, no. 2 (2010): 204-221; Greatrex and Lieu, *Roman Eastern Frontier*, 2:190-193.

35. Sebeos, *Armenian History*, 69-70; J. W. Allan, "Armor," in *Encyclopedia Iranica*, http:// www.iranicaonline.org/articles/armor; Brannon M. Wheeler, "Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem: The 'Prophecy and Dream of Zerubbabel' and Antiochus

Stratehos' 'Capture of Jerusalem,'" *Orientalia Christiana Periodica* 57, no. 1 (1999): 74n22. Agapius, *Kitab al-Ânvan*, 451; Khaleghi-Motlagh, "Etiquette in the Sasanian Period."

36. حول معاهدة السلام عامي (561- 562م) انظر: R. C. Blockley, *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Notes* (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 74-77, 144-147. وللتوسع في الموضوع انظر: Matthew Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley: University of California Press, 2009), 13-17; Philip Wood, "The Christian Reception of the Xwaday-Namag: Hormizd IV, Khusrau II *and Their Successors*," Journal of the Royal Asiatic Society *26, no. 3* (2016): 417-420; Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians and Iranian Political Culture in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2015), chap. 1, esp. 23.

جدير بالذكر أن كرتير، الكاهن الأعلى في القرن الثالث ترك نقشًا كتب فيه: «اليهود والبوذيون والهندوس والناصريون والمسيحيون والمعمدانيون والمانويون ضُربوا داخل الإمبراطورية. دُمّرت تماثيلُهم ومنازل الشياطين هدمت وأقيمت مكانها عروشُ الملائكة»، انظر: David Neil McKenzie. "Kerdir's Inscription," in *Iranica Diversa*, ed. McKenzie (Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999), 1:217-274, this passage in Pahlevi and English on 244-245. ويقال إن معنى ضربوا في هذا الموضوع يشار به إلى "الإخضاع" إلى دين الدولة وإلى تدمير الأوثان التعددية. انظر: Christelle Jullien and Florence Jullien, "Aux frontières de l'iranité." *Numen* 49, no. 3 (2002): 286- 287. Their research suggests that here, "Nazarenes" are local Eastern Christians inside the empire and "Christians" are Catholics abroad.

37. يُترجم فعل «أصلح» إلى «صَنَع السلام» في هذا السياق، ويمكن أن يعني أيضًا: «فعل الخير» أو «الإصلاح». لكن أعتقد أنّ المعنى الأول هو الأصح؛ كونَ سياق الأحداث هنا يورد الكلمة في أعقاب الصراع الدائر بعد الخروج من الجنة: ﴿ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞ﴾. بالنسبة للحديث عن أورشليم انظر: E. Stager, "Jerusalem as Eden," *Biblical Archaeology Review* 26, no. 3 (2000): 36-47.

38. الطبري، تفسير، 2: 443-446، يقول الطبري إن أهل التأويل مختلفون في ذلك، فقال بعضهم: الذين منعوا مساجد الله أن يُذْكَر فيها اسمُه هم النصارى، والمسجد بيت المقدس. لكن الآية تتحدث عن بيوت أو مساجد لله بصيغة الجمع، والنصارى لم يكونوا هم المسيطرون على بيت المقدس على كل حال بل إيران.

39. مدينة كالينيكوم هي مدينة الرقة السورية حاليًا انظر: Ambrose, Bishop of Milan, "Letter 40.14," in *On the Duties of Clergy*, SLNPNF (New York: Christian Literature, 1890), 10:442; Maria Doerfler, "Ambrose's Jews: The Creation of Judaism and Heterodox

Christianity in Ambrose of *Milan's* Expositio evangelii secundum Lucam." Church History: Studies in Christianity and Culture *80, no. 4 (2011): 749-772, Gaddis*. There Is No Crime, *194-196; Thomas Sizgorich*, Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), chap. 3.

40. للمزيد حول القرن السادس انظر: Catherine Brewer, "The Status of the Jews in Roman Legislation: The Reign of Justinian, 527-565 *CE*," European Judaism: A Journal for the New Europe *38, no. 2 (2005): 127-139. Less sanguine are Peter Schİfer*. The History of the Jews in the Greco-Roman World: The Jews of Palestine from *Alexander the Great to the Arab Conquest*, 2nd ed. (London: Taylor and Francis, 2003), 192-195 يصر ذلك الأخيرُ على أن اليهود كانوا مُستَبْعَدين من الوصول للمناصب الإدارية العليا، وأنّ مَنْعَ تملُّك العبيد الذين تحولوا إلى النصرانية أفسد أعمالَ تُجّار الرقيق. انظر أيضًا: *Louis H. Feldman*, Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993). For the fourth and fifth centuries, see Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), chaps. 7-10. Overviews are Guy Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2015), chap. 6; and Paula Fredriksen and Oded Irshai, "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies," in *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 977-1034.

41. Peter Haddad, ed., *Sharbe medem men qlisiastiqe wad-qosmostiqe*, with Arabic translation, l-Lughah al-Suriyaniyyah,ب*Al-Ta'rikh al-Saghir li al-Qarn al-SabÕ shar* (Baghdad: Majma 1976), 95.

يزعم الكتاب المسيحي لـ يعقوب حديث التعميد وقوعَ حادثةٍ في نهاية القرن السابع في مدينة عكا: «بسم الرب، هل تذكر ذلك اليوم من أيام شبابنا في مدينة بتوليمايس أيام حُكم الإمبراطور ماوركيوس، عند الطاحونة القريبة من موقع رُسُوّ السفن والجمارك، عندما اجتمعتُ أنا وأنت ووالدك السيد صامويلوس، مُعَلّمي، وجمع من اليهود؟ وبينما كُنّا نمشي قال بعضُ اليهود إن الحاخام في طبرية نزل عليه وحْيٌ عظيم في رؤيا أخبرته أنّ مَلِكَ إسرائيل المبارك بالزيت المقدس: المسيح سيأتي بعد ثمان سنوات وأنه سيولد من عذراء وسيُعْلِي من شأن أُمّة إسرائيل. كُنّا في قمة السعادة»، *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, 194-195. See also Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 226-230.

42. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 276-277.

43. توجد روايات كثيرة مماثلة حول إسلام عمر، وهذه الرواية مصدرها [معمر] بن راشد من كتاب المغازي، 18-23. وهناك رواية أكثر إحكامًا في: ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 225-227.

44. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1180-1182.

45. Irfan A. Omar, "Jihad and Nonviolence in the Islamic Tradition," in *Peacemaking and the Challenge of Violence in World Religions*, ed. Irfan A. Omar and Michael K. Duffey (Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 2015), 22.

46. لمزيد من الآراء القروسطية حول هذه الآية انظر الطبري، تفسير، 17: 489-493. يرى المفسِّرون المتأخرون أن هذا الأسلوب في التعامل "الحِلْم" والصبر على الأذى كان صفةً مُقدَّرةً لدى الشعوب القَبَليّة لأنه يساهم في مَنْع حروبٍ غير ضرورية. استخدم البعضُ ألفاظًا مثل الوداعة والصفاء في وصفهم لهذا السلوك.

47. حول هذه الموضوعات انظر: Michel Desjardins, *Peace, Violence and the New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); and Philip L. Tite, "Pax, Peace and New Testament," *Religiologiques* 11 (Spring 1995): 301-324.

48. انظر رواية ابن زيد: تفسير الطبري، 17: 470-471. وللاطلاع على نظير يوناني لمفهوم الجهاد يمكن أن نأخذ في الاعتبار كلمة (*spoudaios*). انظر: Schiewind, "The Social Concern of the Plotinian Sage," in *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, ed. Andrew Smith (Swansea: Classical Press of Wales, 2005), 55-61.ومن النظائر المحتملة كذلك لكلمة جهاد نجد (agôn) بمعنى المنافسات البدنية .انظر مثلًا: الرسالة الأولى إلى أهل تيموثاوس (6: 12): «جَاهِدْ جِهَادَ الإِيمَانِ agōn/tou nizou kalon ag/ōna الْحَسَنَ، وَأَمْسِكْ بِالْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ الَّتِي إِلَيْهَا دُعِيتَ أَيْضًا». حول نظائر محتملة متأخرة انظر 36 *Omar, "Jihad and Nonviolence,"* :

49. Fred Donner, "Fight for God-but Do So with Kindness: Reflections on War, Peace, and Communal Identity in Early Islam," in *War and Peace in the Ancient World*, ed. Kurt Raaflaub (Oxford: Blackwell's, 2006), 302; and Mohammed Abu-Nimr, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice* (Gainesville: University Press of Florida, 2003), 67-69. ثمة تاريخٌ طويل من التجاهل الغربي لتوصيات القرآن بتقديم الرحمة على العدل، انظر: Clinton Bennett, "Retribution in Islam (Qur'an 2:178): Fact and Fiction in Victorian Literature," *Victorian Review* 37, no. 2 (2011): 13-16.

50. Asma Afsaruddin, "Recovering the Early Semantic Purview of *Jihad* and Martyrdom: Challenging Statist-Military Perspectives," in Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam, *ed.* Qamar-ul Huda (Washington, DC: US Institute for Peace, 2010), 39- 62; يناقش المؤلف هذه السُّورةَ القرآنية (سورة الشورى الآيات 42-43). في فلسفة لاكتانتيوس *Lactantius* يمكن أن يعني الصبر التسامح أيضًا. انظر أيضًا الآيات المذكورة في

هذه الفقرة: [Abu-Nimr, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam*, 71-73; Donner, "Fight for God," 302; and Mohammed Abu-Nimr, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice* (Gainesville: University Press of Florida, 2003), 67-69]. للحديث عن الصبر بمعنى تجنُّب الصراع انظر سورة المزمل: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [الآية 10].

51. ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ ۗ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [سورة الأنعام: 136]. إنّ القول بأن محمَّدًا ﷺ كان يدعو القرويين في مملكة شرق الأردن وفلسطين وسورية أثناء قوافله التجارية الشمالية يساعدنا على فهم اكتشاف باتريشا كرون أن القرآن يصوِّر المؤمنين برسالة محمد ﷺ على أنهم من التجار ويصور معارضيه المشركين على أنهم في الغالب من المزارعين، وهو سياقٌ غيرُ مرجَّح حدوثُه في مكة. انظر: Patricia Crone, "How Did the Quranic Pagans Make a Living?," *BSOAS* 68, no. 3 (2005): 387-399; يقول يعقوب الرهاوي إن محمد قام برحلاتٍ تجارية إلى فلسطين، بين (617- 619 م)، انظر: Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), chap. 4, n. 180.

52. Antoninus Martyr, *Of the Holy Places Visited by Antoninus Martyr About the Year 570 A.D.* , trans. Aubrey Stewart (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1885), para. 15; Antonini Placentini, *Itinerarium: Im unentstellten text mit deutscher Übersetzung*, ed. and trans. J. Gildemeister (Berlin: H. Reuters, 1889), para. 15. See Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983), chap. 7; Sinai, *Der* es dans le Coran:|ographie sacr|ve Gobillot, "Histoire et g:*Koran*, chap. 1; and Genevi L'exemple de Sodome," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'ètudes Orientales* 31 (2016): 1:54; cf. *Strabo,* The Geography of Strabo: An English Translation, *trans.* Duane W. Roller (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 713. For the Banu Judham, see C. E. Bosworth, "Madyan Shu'ayb in Pre- Islamic and Early Islamic Lore and History," *Journal of Semitic Studies* 29 (1984): 56.

53. Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 8.

54. Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), chap. 2.

55. ما يُرجَّح أنه أوّلُ ذِكرٍ غير مُسْلِم عن "إسلام" محمَّد كان في ثمانينيات أو تسعينيات القرن السابع، وترجمه بالآرامية إلى: مَاشلمانوتا، والتي تعني "التقليد" بدلًا من "الخضوع". S. P. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's Ris Melle," *JSAI* 9 (1987): 61. See also R. Payne Smith, *A Compendious Syriac*

Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998), 307. وبدورها تُترجم الكلمةُ الآرامية: ماشلمانوتا؛ إلى الكلمة اليونانية: paradosis من الفِعْل: *paradidomi*. انظر: Daniel L. Schwartz, *Paideia and Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia* (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013), 101-102; and Everett *Ferguson, "Paradosis and Traditio: A Word Study," in* Tradition & the Rule of Faith in the Early Church: Essays in Honor of Joseph T. *Lienhard, S.J.* , ed. R. Rombs and A. Hwang (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 3-29. وفي القرآن: "الإسلام" هو التقليد التوحيدي للأنبياء.

56. راجع: رسالة بولس إلى أهل غلاطية (3: 7- 9): "اعْلَمُوا إِذًا أَنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنَ الإِيمَانِ (hoi ek pisteôs) أُولئِكَ هُمْ بَنُو إِبْرَاهِيمَ. * وَالْكِتَابُ إِذْ سَبَقَ فَرَأَى أَنَّ اللهَ بِالإِيمَانِ يُبَرِّرُ الأُمَمَ، سَبَقَ فَبَشَّرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ «فِيكَ تَتَبَارَكُ جَمِيعُ الأُمَمِ». * إِذًا الَّذِينَ هُمْ مِنَ الإِيمَانِ يَتَبَارَكُونَ مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْمُؤْمِنِ".

57. Placentini, *Itinerarium*, para. 17. See also Abdulla al-Shorman et al., "Travel and Hospitality in Late Antiquity: A Case Study from Umm el-Jimal in Eastern Jordan," *Near Eastern Archaeology* 80, no. 1 (2017): 22-28.

58. U. Rubin, "Between Arabia and the Holy Land." حول احتمال تجدُّد العبادة اليهودية في جبل الهيكل عندما كانت المدينة تحت الحكم اليهودي، انظر: Hagith Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41, no. 3 (2000): 277-306.

59. Frederick S. Colby, *Narrating Muammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbâs Ascension Discourse* (Albany: SUNY Press, 2008).

60. Sophronius, Saint Patriarch of Jerusalem, *Sophronii Anacreontica*, ed. and trans. Marcello Gigante (Rome: Gismondi, 1957), 102-107, 171- 173; Sophronios in A. Couret, "La prise de Jerusalem par les Perses," *Révue de l'Orient Chrétien*, ser. 1, 2 (1897): 139-143. For this figure, see Philip Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2014), chap. 2; and Philip Wood, "Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History," in *History and Identity in the Late Antique Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 3-8.

61. لا شكّ في أن مصطلح "الحرب المقدسة" كان يُستَخْدَم بشكل صريح في تلك الفترة، حتى لو كان يقال على سبيل السخرية. كانت بعض بقايا الصليب الأصلي تأتي من مدينة أفاميا بوسط سورية، وقد قاوم مواطنوها قرارَ السلطات الرومانية بنقل هذه الأجزاء إلى سورية بشدة لدرجة أنهم أعلنوا "حربًا مقدسة" لمنع هذا. انظر: *Blockley*, History of Menander the Guardsman, *154-155.*

62. يرى سيفان Sivan أن ذكر الإسماعيليين في هذه القصيدة دخيلٌ على نصِّها الأصلي، وأن النص

الأصلي كان عن حقبة الساسانيين في القدس، وقد أتى هذا الاستنتاج بناءً على أدلّةٍ من القصيدة نفسها. للحديث عن الختم انظر: F. Dexinger and W. Seibt, "A Hebrew Seal from the Period of the Sasanian Occupation of Palestine (614-629 A.D.): A Contribution to the Position of the Jews Between Byzantium and the Persians in the Seventh Century," *Revue des ètudes Juives* 140, no. 3 (1981): 303-317. وللحديث عن نحيميا انظر: "Sefer Zerubbabel," in Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A *Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, trans. John C. Reeves (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 57-58; and Martha Himmelfarb, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 28-29, 114-119, 151.

63. علّق المفسّر مقاتل بن سلمان على هجمات نبوخذ نصر على الهيكل، وكذلك أنتيوخوس الثالث، والقائد الروماني تيتوس. مقاتل، تفسير، 2: 521-523. انظر أيضًا: الطبري، تفسير، 14: 479-484. احتفظ بعضُ المفسرين بالسبب التاريخي المباشر لنزول تلك الآية. انظر: Uri Rubin, "Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity," *JSAI* 34 (2008): 345-362; Uri Rubin, "Muhammad's Night Journey (*isra'*) to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem," *al-Qantara* 29 (2008): 147-165, both reprinted in Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Aldershot: Ashgate, 2011), chaps. 7 and 11; Brannon Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (London: Routledge Curzon, 2002), 114-115; and Ward, "The Qur'an, Chosen People and Holy Land," 67.

64. اللفظة الأصلية لكلمة هيكل في القرآن هي مسجد، وهي كلمةٌ قريبةٌ لكلمة مسجد الموجودة في أحد النقوش النبطية وتشيرُ إلى دار عبادة، ويمكن أيضًا أن تحمل معنى "مذبح مرتفع للنذور"، انظر: Robert Wenning, "The Betyls of Petra," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 324 (2001): 82-83n9; and Teixidor, *Pagan God*, 85-87. De Vries translates it as "cult-stone." See Bert de Vries, "Between the Cults of Syria and Arabia: Traces of Pagan Religion at Umm al-Jimal," *Studies in the History and Archaeology of Jordan X* (Amman: Department of Antiquities of Jordan, 2009): 179. لاحقاً أصبحت كلمت مسجد تعني الجامع بالعربية، لكن لم تكن هناك جوامع وقت نزول تلك الآية.

65. Angelika Neuwirth, "From Sacred Mosque to the Remote Temple," *chap. 8 in her* Scripture, Poetry and the Making of a Community: *Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

66. سفر أخبار الأيام (36: 16- 17) يَرْوِي أنّ البابليين خربوا الهيكل عام (586م) نتيجةً للانحدار الأخلاقي لطائفة من اليهود: «فَكَانُوا يَهْزَأُونَ بِرُسُلِ اللهِ، وَرَذَلُوا كَلاَمَهُ وَتَهَاوَنُوا بِأَنْبِيَائِهِ حَتَّى ثَارَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى شَعْبِهِ حَتَّى لَمْ يَكُنْ شِفَاءٌ. * فَأَصْعَدَ عَلَيْهِمْ مَلِكَ الْكِلْدَانِيِّينَ

فَقَتَلَ مُخْتَارِيهِمْ بِالسَّيْفِ فِي بَيْتِ مَقْدِسِهِمْ. وَلَمْ يَشْفِقْ عَلَى فَتًى أَوْ عَذْرَاءَ، وَلا عَلَى شَيْخٍ أَوْ أَشْيَبَ، بَلْ دَفَعَ الْجَمِيعَ لِيَدِهِ». يقول القرآن في الآية 5 من سورة الإسراء: ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ في إشارة إلى التدمير الأول للهيكل، ويبدو قريبًا من أخبار الأيام الثاني «فقتل مُخْتَارِيهِمْ بِالسَّيْفِ فِي بَيْتِ مَقْدِسِهِمْ».

67. العودة الإلهية هي أسلوب اصطلاحي للحديث عن غفران الرب في اللغات السامية. انظر: Rahmouni and Baruch A. Levine, "Deities Who 'Turn Back' from Anger," *JAOS* 136, no. 2 (2016): 235-245.

68. John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, trans. *Paul W. Harkins (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1979), 132-134 (5:10.1-3);* Doctrina Jacobi nuper Baptizati, *97-98. See also Paul L. Redditt, "Daniel 9: Its Structure and Meaning,"* Catholic Biblical Quarterly *62, no. 2 (2000): 236-249.*

69. لأنّ أغلبَ اليهود في الشرق الأدنى كانوا داعِمين لإيران في تلك الفترة، فإنه من المرجَّح أن هذا العمل كُتِب بعد هزيمتهم عام (628م)، وبهذا تكون النبوءة تاليةً على الحدث، والكاتب يتناول أحداثَ ما بعد الإصلاح الروماني نحو إصلاح روحي لليهود الذين عانوا لأمد طويل. "Sefer Elijah," in *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, trans. Reeves, 38-39.

70. Wheeler, "Imagining the Sasanian Capture," ينتبه إلى الطريقة التي يتشكَّل بها تخيُّل مثل هذه الأعمال من خلال التقاليد الثقافية.

71. Theodore Syncellus, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, ed. L. Sternbach, trans. Ferenc Makk (Szeged: Acta *Universitatis de Attila JŸzsef Nominatae, 1975), paras. 3, 40-43.* See also Chronicon Paschale, ed. and trans. Dindorf, *716-726;* Chronicon Paschale, trans. Whitby and Whitby, 169-181; and David Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 44, 77-78, 125-126, 147. وبالمثل، فقد أكَّد مفكِّرون مثل أسقف القرن الرابع جون كريسوستوم John Chrysostomأنه لا يمكن إعادة بناء الهيكل اليهودي. John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians, 98 (5:3).* See also Martin Hurbanic, "Adversus Iudaeos in the Sermon Written by Theodore Syncellus on the Avar Siege of AD 626," Studia Ceranea 6 (2016): 271-293, http://ww.academia.edu /32700558/ Adversus_Iudaeos_in_the_Se rmon_Written_by_Theodore_Syncellus_on_the_Avar_Siege_of_AD_626.

72. Haddad, *Sharbe medem*, with Arabic translation, *Al-Ta'rikh al-Saghir*, 82-83.

73. Tertullian, *Tertullian: Apologetic and Practical Treatises*, trans. *Charles Dodgson, ed. E. Pusey, 2nd ed. (Oxford: J. H. Parker, 1854), 70-72; Tertullian, "The Shows; or, de Spectaculis," in* The Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian, ed.

Alexander Roberts and Sir James Donaldson (New York. C. Scribner's Sons, 1903), 91

Peter Sarris, حول الرؤية التي تقول إن محمدًا كان يسير في طريق وسط بين روحية الرهبان ودنيوية الأساقفة انظر: *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500-700* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 266

.74 El Cheikh,"Surat Al-Rum"; Bowersock, Empires in Collision, chap. 3

.75 Walid A. Saleh, "End of Hope: Suras 10-15, Despair and a Way Out of Mecca," in *Qur'anic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael A. Sells (London: Routledge, 2016), chap. 4

الفصل الرابع: مدينة الرسول

.1 stenfeld, 2 vols. (Gottingen:ﻋbd al-Malik ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, ed. Ferdinand W ts-Buchhandlung, 1858-1860), 303-313; Muhammad ibn Ishaq [bdﻋDieterichsche Universit al- Malik ibn Hisham], *The Life of Muhammad*, trans. Alfred Guillaume (1955; reprint, Karachi: Oxford University Press, 2002), 208-212.

.2 Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, ed. and trans. Anna Lampadaridi, in *La conversion de Gaza au christianisme: La vie d S. Porphyre (Brussels: Société de Bollandistes, 2016), para. 21; Marcus Diaconus,* Life of Porphyry, Bishop of Gaza, *trans. G. F. Hill (Oxford: Clarendon Press, 1913), para. 21.* حول المسائل النظرية في التحول إلى المسيحية انظر: *Ramsay MacMullen,* Christianizing the Roman Empire, AD 100-400 *(New Haven, CT: Yale University Press, 1984), 2-5, 87; Daniel L. Schwartz,* Paideia and Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia *(Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013), 9-13; Maijastina Kahlos,* Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures, c. 360- 430 *(Aldershot: Ashgate, 2007), 26-34, 83-88. See also the essays by Arietta Papaconstantinou, Averil Cameron, and Polymnia Athanassiadi* in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, ed. *Arietta Papaconstantinou et al. (Fanham: Ashgate, 2015), xv-48.*

.3 Giorgio di Pisidia, *Carmi*, ed. Luigi Tartaglio (Torino: Editrice Torinese, 1998), 100-102/ 101-103 (2.2.17-19); Michael Lecker, "Were the Ghassanids and the Byzantines Behind Muhammad's Hijra?," in *Les Jafnides, des rois arabes au service de Byzance (VIe siècle de l'ère chrétienne)*, ed. Denis Genequand and Christian Robin (Paris: De Boccard, 2015), 277-293; G. W. Bowersock, *The Crucible of Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), chap. 6; James Howard-Johnston, "Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630," *War in History* 6 (1999): 1-44; Walter E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 11-131.

4. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك [M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879)]، ص. 1234-1241؛ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk)*, 40 vols. (Albany: SUNY Press, 1989-2007), 6:145-149; Andreas rkeG and Gregor Schoeler, *Die Ältesten Berichte über das Leben Mu ammads: Das Korpus Ärwa* rke and GregorG*ibn az-Zubair* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2008), chap. 3; Andreas Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sira Texts: The Higra in the Corpus of *Ärwa b. al-Zubayr*," Islam-Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients *82, no. 2 (2005): 209-220.*

5. See T. Fahd, "Sakina," in *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman et al., 2nd ed., http://dx.doi.org.proxy.lib.umich.edu/10.1163/15733912_islam_SIM_6505; Reuven Firestone, "Shekhinah," in *EQO*, *Arnold M. Goldberg*, Untersuchungen ber die Vorstellung von derد Schekhinah in der fr hen rabbinischen Literatur: Talmud und *Midrasch* (Berlin: Walter deد Gruyter, 1969); Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. Israel Abrahams, 2 vols. (Jerusalem: Magnes Press of Hebrew University, 1975), 1:37-65.

6. تروي تعاليم المشناه أن الحاخام حننيا بن ترديون (عاش في القرن الثاني الميلادي) قال: «إذا جلس اثنان لا تجمع بينهما كلمات التوراة، فإنها مجلسٌ واجبٌ احتقاره... لكن عندما يجلس اثنان تجمع بينهما كلمات التوراة فإن السكينة تكون بينهما» [Rabbi Ishmael, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, trans. Jacob Z. Lauterbach, 2 vols. (1933; reprint, Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004), 1:78-79]؛ وانظر أيضًا: Reuven *Firestone*, Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham- *Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Albany: SUNY Press, 1990), 68-71, 82-91. وبالمثل، رأى مسلمو العصور الوسطى أن سحابة السكينة قد ساعدت إبراهيم في تحديد مكان بناء الكعبة. Brannon Wheeler, *Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis* (London: RoutledgeCurzon, 2002), 91.

7. يواصل حديثه عن النفي من مصر وبابل وإدوم. انظر: R. H. *Charles, ed.*, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old *Testament*, vol. 2, *Pseudepigrapha* (Oxford: Clarendon Press, 1913), 698 (tractate of the "Words of the Fathers," edited in the early 200s CE).

8. Uri Rubin, "The Life of Muhammad and the Qur'an: The Case of Muhammad's Hijra," *JSAI* 28 (2003): 40-64, reprinted in Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Aldershot: Ashgate, 2011), chap. 8.

9. بُنيت تفاصيلُ تلك الروايات بعنايةٍ في ضوء التاريخ الإسلامي المتأخر. قد ناب كلٌّ من أبي بكر وعلي عن رسول الله في غيابه وكان لكلٍّ منهما دَوْرٌ في الهجرة مما نبّأ بدورهما القيادي المستقبلي. في روايات أخرى تظهر بعضُ التغيرات التي حدثت في ضوء الأحداث الأخيرة، ومنها إعطاء عليٍّ أوامر لأبي بكر. انظر: [U. Rubin, "Hijra," 49ff.]

10. محمد بن زبالة، أخبار المدينة، تحقيق صلاح عبد العزيز سلامة (المدينة: مركز بحوث

ودراسات، 2003)، 185-192؛ علي بن عبد الله السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، 4 مجلدات. (1984؛ أعيد طبعه ببيروت: دار الكتب العالمية، 1984)، 1: 75-77. وانظر أيضًا: Harry Munt, The Holy City of Medina: Sacred Space in Early *Islamic Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), chap. 2.

11. Alan Jones, "The Dotting of a Script and the Dating of an Era: The Strange Neglect of PERF 558," *Islamic Culture* 72, no. 4 (1998): 95- 103. See also A. Ghabban and R. Hoyland, "The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644-645): The Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19, no. 2 (2008): 210-237; Patricia Crone, "The First-Century Concept of 'Hi ra,'" *Arabica* 41, no. 3 (1994): 352-387; Muhammad al-Faruque, "Emigrants and Helpers," in *EQO*.

12. عمر بن شَبّة، كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، 4 مجلدات (مكة، 1979)، 2: 459-460. ولدراسة تحليلية انظر: Michael Lecker, "Glimpses of Muammad's Medinan Decade," in Cambridge Companion to Muhammad, ed. Jonathan E. Brockopp (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 65.

13. السمهودي، وفاء الوفاء 1: 142-169. وانظر أيضًا: C. J. Robin and S. Tayran, "Soixante-dix ans avant l'Islam: L'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien," *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (2012): 525-553; G. W. Bowersock, *Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 115-116; Michael Lecker, "The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib)," *JSAI* 27 (2002): 109-126.

14. Michael Lecker, "Zayd B. Thâbit, 'a Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)," *Journal of Near Eastern Studies* 56, no. 4 (1997): 259-273. حول الأوس والخزرج انظر: السمهودي، وفاء الوفاء، 1: 170-173؛ تفسير الطبري 5: 653؛ وانظر أيضًا: Isaac Hasson, "Contributions à l'étude des Aws et des Hazrag," *Arabica* 36, no. 1 (1989): 1-35.

15. جذر الكلمة المستخدمة لـ "السلام" يدل على التآلف وغياب الخلافات، وكثير من المفسرين يرونها بهذا المعنى. آخرون عرفوها بمعنى الدِّين الذي يبشِّر به محمد ﷺ، أي الإسلام الذي في حد ذاته لا يدل على دين محمد ﷺ تحديدًا في القرآن. قال بعضُ المتأخرين من المفسرين إن مضمون هذا أنه لا يجب أن تكون هناك حربٌ بين المؤمنين. فمن يقرأونها: "سلام" شَكَلوها على النحو التالي: سِلْم أو سَلَم. انظر: تفسير الطبري، 2: 595-602.

16. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 353-354.

17. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 354؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، 9 مجلدات (بيروت: دار صادر، 1960)، 1: 502. وانظر أيضًا: Cf. G. Stroumsa, *Making of the*

Abrahamic Religions, 84، الذي ينقل عن كتاب الأسرار للحاخام اليهودي في منتصف القرن السابع الميلادي سمعان بن يوهاي: "لكي يخلصك من أدوم، يقيم الله على الإسماعيليين نبيًا حسب إرادته".

18. انظر [S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, chap. 4] للاطلاع على تبني اليهود في الإمبراطورية الرومانية لكثير من الممارسات التقليدية؛ حيث تلخص المناظرة والحوار في الفصل الثاني اكتشافات الباحثين في العصور القديمة المتأخرة للعدد الكبير من الناس "المتشككين" الذين مارسوا الشعائر المسيحية والوثنية في الوقت نفسه. وقارن ما تقوله المصادر الإسلامية المتأخرة عن المدينة وصولًا إلى أنطاكية في القرنين الرابع والخامس؟ انظر: Kaleres, *City of Demons*, 102-106; Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Christine Shepardson, *Controlling Contested Places: Late* Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy *(Berkeley: University of California Press, 2014), and Thomas Sizgorich,* Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam *(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), chap. 1.*

19. Saba Fares, "Christian Monasticism on the Eve of Islam: Kilwa (Saudi Arabia)-New Evidence," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22, no. 2 (2011): 243-252. For evidence of . "Newpre-Islamic Arab Christian communities in Northwest Arabia, see Laila Nehm Dated Inscriptions (Nabataean and Pre-Islamic Arabic) from a Site near al- Jawf, Ancient Dumah, Saudi Arabia," *Arabian Epigraphic Notes* 3 (2017): 121-164.

20. John Hick, *A Christian Theology of Religion: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995); Alan Race, *Thinking About Religious Pluralism:* لتطبيق *Shaping Theology of Religion for Our Times* (Minneapolis: Fortress Press, 2015). النموذج على التقليد الإسلامي انظر: Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

21. للاطلاع على حديث السيناتور الوثني والفيلسوف ثيميستيوس يتوسل إلى الإمبراطور المسيحي الآريوسي للسماح بتعددية الآلهة انظر: Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* (1853; reprint, London: George Bell and Sons, 1904), 254 (4.32). See also A. H. Armstrong, "The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D.," *Vigiliae Christianae* 38, no. 1 (1984): 8-9; and Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2009), 83-87.

وللتعرف على المتصوف اليوناني ليبانيوس *Libanius* انظر: [Sizgorich, *Violence and Belief*, chap. 3]. طرح عالم اللاهوت هيك Hick أطروحة مماثلة عن التعددية، لكن إطاره الفكري لم يكن أفلاطونيًا بل كانطيًا. انظر: Ankur Barua, "Hick and Radhakrishnan on Religious

Diversity: Back to the Kantian Noumenon," *Sophia* 54, no. 2 (2015): 181-200.

22. ابن هشام، سيرة رسول الله، 303. يؤكد ابن هشام أن المسلمين هدموا صنمَ مناة، لكن القرآن يوصي المؤمنين في الآية (108) من سورة الأنعام بألا يسبُّوا آلهةَ من يعبدون غير الله، مما يجعل هذا الجزء من الرواية غيرَ مقبول عقلًا*.

23. ابن هشام، سيرة رسول الله، 355-357.

24. Michael Lecker, "King Ibn Ubayy and the *qussas*," in *Methods and Theories in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill, 2003), 29-71. تقول المصادر المتأخرة إن عبد الله بن أُبَيّ كان على وشك تولّي مُلك قومه، وهي لا تدل بالضرورة على أنه كان سيُصبح ملِكًا بل تحمل فقط دلالةَ الرئاسة والقيادة. انظر: Younis al- Shdaifat et al., "An Early Christian Arabic Graffito Mentioning 'Yazid the King,'" *Arabian Archaeology and Epigraphy* 28, no. 2 (2017): 315-324.

25. علي بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الخامسة (القاهرة: دار المعارف، 1962)، 354.

26. حول ابن الأسلت انظر: السمهودي، وفاء الوفاء، 1: 179؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 4: 383-384؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1217. وحول أبي عامر انظر: ابن هشام، سيرة رسول الله، 1217؛ وانظر: Uri Rubin, "Hanifiyya and Kàba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of din Ibrahim," *JSAI* 13 (1990): 86-89. تـصِـفُ بـعـضُ المصادر الإسلامية المتأخرة أبا عامر بأنه كان مسيحيًّا مما يعكس تناسي المسلمين للصابئة بشكل كامل وإسقاطهم من التاريخ. انظر: Ghada Osman, "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources," *Muslim World* 95, no. 1 (2005): 67-80.

27. Alberto Fratini and Carlo Prato, *I Sebomenoi (ton theon): Una risposta all'antico enigma dei Sabei* (Rome: n.p., 1997), http://www.ricerchefilosofiche.it/files/I%20Seb%C3%B2menoi.pdf via http://www.albertofratini.it/en/publications/, English translation at http://www.ricerchefilosofiche.it/files/Godfearers%20sabians%20timlj.pdf. See also Patricia Crone, "Pagan Arabs as God-Fearers," chap. 11 in *The Qur'anic Pagans and Related Matters: Collected Studies* (Leiden: E. J. Brill, 2016), vol. 1.

إنّ بادئة -الص- مع المقطع الثاني -ابئة- الذي ينتهي بهمزة يشير إلى أن الكلمة مستعارة، وعلى من يتشككون في استعارة اللغة العربية لكلماتٍ من لغات أجنبية الرجوع لكلمة رزق الواردة في القرآن ومقارنتها بكلمة (*rôzig*) من الفارسية الوسطى، أو مقارنة كلمة كنز بكلمة

---

* كان ذلك النهيُ في مكة، ولذلك فالآية تمنع من سبّ آلهة الكفار سدًّا لذريعة أن يسبُّوا الله، ومن البديهي أنه لم يكن من الممكن أن يسبُّوا الله في المدينة مثلًا، والدليل على ذلك أيضًا أن النبيّ قد حطم الأصنام في مكة بعد ذلك. (المترجمان).

(*ganj*) من الفارسية الوسطى أيضًا. انظر: A. Tafazzoli, "Arabic Language II: Iranian Loanwords in Arabic," in *Encyclopaedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/arabic-ii.

حيّرت هُويّةُ الصابئة الباحثين لقرون، وهناك تخميناتٌ كثيرة حولها لكنني أتفق مع الكُتّاب الذين ذكرتهم بأعلى بأنهم فرع من الأعلويين بالمدينة. للاطلاع على نظريات سابقة تعيّنهم على أنهم اليهود المسيحيون، انظر: François de Blois, "The 'Sabians' (*sabi'un*) in Pre-Islamic Arabia," *Acta Orientalia* 56 (1995): 39-61; and François de Blois, "Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich," *Der Islam* 81, no. 1 (2004): 31-48.

28. سورة التوبة (107- 110)؛ مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، خمس مجلدات (بيروت: موسوعة التاريخ العربي، 2000) 2: 195-197، يروي عن هؤلاء المنافقين: "نبني مسجدًا نتحدّث فيه، ونخلو فيه، فإذا رجع أبو عامر الراهب اليهودي من الشام قلنا له: بنيناه لتكون إمامَنا فيه"، هكذا لكنه على الرغم من هذا يقول أنه يهودي. انظر: Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Leiden: Brill, 1995), chap. 4. تقول الروايةُ المنتشرةُ في التراث الأموي والعباسي أن محمدًا ﷺ أحرق المعبد، لكن القرآن ينصح بالمقاطعة فحسب، وفي مواضع أخرى نجده يحرم مهاجمة أماكنَ العبادة. كالعادة، قامت أجيالٌ خلف أجيال بعَسْكَرَةِ الآية القرآنية السِّلْمِيّة في ظاهرها.

29. ابن هشام، سيرة رسول الله، 341-344. توجد كتاباتٌ كثيرةٌ حول هذه الوثيقة، وقد أوجزت هذه الكتابات في: Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma,'" *IJMES* 41, no. 4 (2009): 555-575; Michael Lecker, *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004); and Munt, *Holy City of Medina*, chap. 2. في حين تقدم هذه الوثيقة دليلًا على كونها مبكّرةً، إلا أن هناك أيضًا علاماتٍ على دخول التنقيح عليها في وقت لاحق، لا سيما استخدام كلمة الجهاد لتعني القتالَ من أجل الدين.

30. Arjomand, "Constitution of Medina," 567. إن هذا الاستنتاج مخالَفٌ فيه، انظر: Lecker, *"Constitution of Medina,"* 125-126، الذي يبدو أنه يرى المقطع مجرد تحذير. هذا لا معنى له بالنسبة لي، إذ لماذا يحذر غيرَ الموقّعين على هذه الوثيقة إذن؟

31. Arjomand, "Constitution of Medina," 568; Donner, *Muhammad and the Believers*, chap. 2.

32. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 361، 379.

33. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 343؛ السمهودي، وفاء الوفاء، 1: 143. انظر: Lecker, *"Constitution of Medina,"* 79-80, 85-86, esp. 79n148. وفّرت تلك المعاهدةُ حقّ المواطنة في الأُمّة الجديدة ليهود بني عوف، ويقال إن يهود بني ثعلبة حصلوا على الحقوق

نفسها. ويقال إن فرعًا آخر من بني ثعلبة، هم آل جفنة حصلوا على نفس الحقوق. كان آل جفنة يدينون بالنصرانية، وربما كان هذا سببَ ذِكْرهم بشكل منفصل عن بقية العشائر. ومن المحتمل أنّ بعض عشائر الخزرج أو الأوس كانوا يدينون بالنصرانية كذلك، بينما البقية كانوا يدينون بالوثنية.

34. يصور القرآن (سورة البقرة 2: 128) إبراهيم وإسماعيل وهما يدعوان: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: 128]. انظر أيضًا: Carol Bakhos, *The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Muslim Interpretations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), chap. 2; and G. Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions*.

حول الأمم والأديان انظر: David G. Horrell, "'Race,' 'Nation,' 'People': Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9," *New Testament Studies* 58, no. 1 (2012): 123-143; Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), chap. 8; and Judith M. Lieu, "The Race of the God-Fearers," *Journal of Theological Studies* 46, no. 2 (1995): 483-501.

للاطلاع على هذا التأويل للدستور، انظر: Donner, *Muhammad and the Believers*, 69-74; and Gerald Hawting, "The Religion of Abraham and Islam," in *Abraham, the Nations and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic* Perspectives on Kinship with Abraham, *ed. Martin Goodman et al.* (Leiden: Brill, 2010), 485. يشكّ هاوتينغ في التأثُّر المباشر، لكن يبدو لي أنّ محمدًا كان يعرف فقراتٍ من العهد الجديد، كما أوضح ميشيل كويبر Michel Cuypers.

35. Guy G. Stroumsa, "Religious Dynamics Between Christians and Jews in Late Antiquity (312-640)," in *Cambridge History of Christianity*, ed. A. Casiday and F. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2:152, 158; Schäfer, *History of the Jews in the Greco-Roman World*, 190.

حول زواج الأقارب والعِرقية، انظر على سبيل المثال: Jessica M. Vasquez, "Disciplined Preferences: Explaining the (Re)Production of Latino Endogamy," *Social Problems* 62, no. 3 (2015): 455-475.

36. Hasson, "Contributions à l'étude," 20.

37. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 385-387.

38. سورة آل عمران، 3: 105. انظر [U. Rubin, *Between Bible and Qur'an*, chap. 9, this verse on 209].

39. Cf. Eric Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012); and Kahlos, *Debate and Dialogue*, chap. 2.

40. Eusebius Pamphilus, "Life of Constantine," in *The Church History of Eusebius*, SLNPNF, n.s. (Oxford: Parker, 1890), 1:554 (4.52); MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 56-58.

41. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1269-1270.

42. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1268-1267.

43. أنزل بعضُ المتأخِّرين من المفسّرين المسلمين هذه الآيةَ على يهود بني قينقاع أو بني قريظة. لكن وفقًا لرؤيتي بأن كلمة الذين كفروا في القرآن مقصورة على المشركين ولا تنطبق أبدًا على اليهود والنصارى إلا إذا كان ذلك مقيَّدًا بوضوح، ولأنني أتمسك بأن كلمة آمن، تُستخدم للإشارة إلى المجتمعات الكتابية وللمسلمين على حد سواء؛ أرفض هذا التأويلَ جملةً وتفصيلًا.

44. سورة آل عمران (الآية: 114): ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾. أبني هنا على كتاب: [Donner,Muhammad and the Believers, *68-82. See also Stephen J. Shoemaker,* The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the *Beginnings of Islam* (Philadelphia: [University of Pennsylvania Press, 2012), 208-209.

45. Justinian, Novella 146, in James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* (New York: JPS, 1934), 392-393; Willem F. Smelik, "Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism," in *Greek Scripture and the Rabbis*, ed. T. M. Law (Leuven: Peeters Press, 2012), 141-163.

حول إقرار الطبري بالتعدُّدية المتضمنة في (الآية: 62) من سورة البقرة انظر: تفسير الطبري، 2: 32-46، وكذلك 2: 61*. وانظر أيضًا: Samir Khalil, "Le commentaire de Tabari sur Coran 2.62 et la question du salut des non-musulmans," *Annali: Istituto Orientale di*

---

* في الواقع، نص الطبري في تفسير الآية المذكورة، (2/ 148- 149) ت شاكر، على أن «معنى إيمان المؤمن في هذا الموضع، ثباته على إيمانه وتركه تبديله. وأما إيمان اليهود والنصارى والصابئين، فالتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به واليوم الآخر، ويعمل صالحا، فلم يبدل ولم يغير حتى توفي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه، كما وصف جل ثناؤه».

ثم ذكر - دليلًا على ذلك - قصةَ إسلام سلمان الفارسي الطويلة، وعلق قائلًا، (2/ 154): «فكان إيمان اليهود: أنه من تمسك بالتوراة وسنة موسى، حتى جاء عيسى. فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى - فلم يدعها ولم يتبع عيسى - كان هالكًا. وإيمان النصارى: أنه من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمنا مقبولا منه، حتى جاء محمد صلى الله عليه وسلم، فمن لم يتبع محمدا صلى الله عليه وسلم منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل - كان هالكًا». =

Napoli, n.s., 40, no. 30 (1980): 555-617; Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 3. See also Michel Cuypers, *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an* (Miami: Convivium Press, 2009), 300-304; and Mahmoud Ayoub, "Religious Pluralism and the Qur'an," in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase (Burlington, VT: Ashgate, 2005), 273-282.

46. إن الكلمة القرآنية: دين من الكلمة الفارسية القديمة: دينا والكلمة الفارسية الوسطى: دين؛ هي لفظٌ مجانِس لا علاقة لها بالكلمة السَّامِيَّة: دين التي بمعنى: الحكم. انظر المناقشة الحافلة الأخيرة حول ذلك: Reinhold Glei and Stefan Reichmuth, "Religion Between the Last Judgment, Law and Faith: Koranic Din and Its Rendering in Latin Translations of the Qur'an," *Religion* 42, no. 2 (2012): 247-271. See also Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 131-132; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1962; reprint, Minneapolis: Fortress Press, 1991), chap. 4, يجادل بأن المانويين كانوا أول من أشار إلى أديان العالم باستخدام مصطلح: dęn، لكن الزرادشتيين سبقوهم بالتأكيد. كما جرى تبنِّي المصطلح الفارسي في اللغة السريانية واستخدمه مسيحيو الشرق. انظر: Adam H. Becker, "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh," *JLA* 2, no. 2 (2009): 300-336. See also Mansour Shaki, "*Dēn*," *in* Encyclopaedia Iranica Online, http://www.iranicaonline.org/articles/den (in print: *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, 16 vols. [London: Routledge & Kegan Paul, 1982-2013], 7:279-281); and Allan R. Bomhard and John C. *Kerns,* The Nostratic Macrofamily: A Study in Distant Linguistic *Relationship* (Berlin:

= ثم ذكر القول الثاني في التفسير عن ابن عباس، وهو القول بالنسخ، فقال، (2/ 155): «وقال ابن عباس بما حدثني المثنى قال، حدثنا أبو صالح قال، حدثني معاوية بن صالح، عن ابن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين﴾ إلى قوله: ﴿ولا هم يحزنون﴾. فأنزل الله تعالى بعد هذا: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]. وهذا الخبر يدل على أن ابن عباس كان يرى أن الله جل ثناؤه كان قد وعد من عمل صالحًا - من اليهود والنصارى والصابئين - على عمله، في الآخرة الجنة، ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾».

ثم ذكر القولَ المختار عنده، (2/ 155- 156): «والذي قلنا من التأويل الأول، أشبه بظاهر التنزيل، لأن الله جل ثناؤه لم يخصص - بالأجر على العمل الصالح مع الإيمان - بعض خلقه دون بعض منهم، والخبر بقوله: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر﴾، عن جميع ما ذكر في أول الآية». (المترجمان).

وعلى الرغم من أن بويارين يذكر استخدام كلمات مثل: Walter de Gruyter, 1994), 264-265.
eusebeia (التقوى) و*threskeia* (العبادة) للقول إنّ الرومان الشرقيين المتأخرين كان لديهم مفهوم للدين، إلا أن أمثلته توضح أن هذا المفهوم كان مختلفًا بشكل كبير عن المفهوم المقصود في القرآن في عدم السماح بمفهوم الديانات الصالحة المتعددة: Daniel Boyarin, "The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion," *Representations* 85 (2004): 21-57; and "Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category," *Jewish Quarterly Review* 99, no. 1 (2009): 7-36.

47. ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 401-411؛ Ibn Ishaq [Ibn Hisham], *The Life of Muhammad*, 270-277. حيث يقول إنهم من نجران تماشيًا مع الرواية العباسية الغامضة بأنه لم يكن هناك مجتمع نصراني في المدينة.

48. إشارةً إلى الآية (61) من سورة آل عمران التي تتحدَّث عن المباهلة.

49. E. W. West, ed., *The Book of the Mainyo-i-khard* (Stuttgart: C. Grüninger, 1871), 4ند "Good Religion" here is *weh dēn*. See also Richard E. Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians and Iranian Political Culture in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2015), chap. 1.

50. يبدو أن سيبريان من قرطاج (ت 258م) وأوريجانوس السكندري (ت 253 أو 254م) قد اخترعا هذه العبارة في وقت واحد، انظر: Michel-Yves Perrin, "The Limits of the Heresiological Ethos in Late Antiquity," in *Religious Diversity in Late Antiquity*, ed. David M. Gwynn and Susanne Bangert et al. (Leiden: Brill, 2010), 206; Tom Greggs, "Exclusivist or Universalist? Origen the 'Wise Steward of the Word' (*CommRom.* V.1.7) and the Issue of Genre," *International Journal of Systematic Theology* 9, no. 3 (2007): 319. حول إدانة اليهود الذين لم يؤمنوا بقيامة المسيح انظر: *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, ed. Vincent Déroche, in G. Dagron and V. Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle," *Travaux et Mémoires* 11 (1991): 102-103.

51. Justin Martyr, *The Apologies of Justin Martyr*, ed. A. Blunt (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 70; Justin Martyr and Athenagoras, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, trans. Marcus Dods et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867), 46; Arthur J. Droge, "Justin Martyr and the Restoration of Philosophy," *Church History* 56, no. 3 (1987): 303-319; Bogdan G. Bucur, "Justin Martyr's Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways Between Christianity and Judaism," *Theological Studies* 75, no. 1 (2014): 34- *51; Judith M. Lieu,* Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century *(Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), chap. 4.*

52. المصطلح الذي أترجمه من كلمة (melta) الآرامية المستعارة والذي يعني حرفيًا: "كلمة" تُرجم في اللغة القرآنية إلى كلمة "مِلَّة". وفقًا لسياق التعددية الدينية هنا، فإن أساسه الواضح

هو مفهوم اللوغوس اليوناني، أي العقل الذي يبني الحقيقة. لقد تحدّث الكتاب المسيحيون السريان أحيانًا عن موسى ويسوع بمعنى إيجابي كفلاسفة. إذا كان القرآنُ قد تصوّر إبراهيم بهذه المصطلحات أيضًا فلن يكون ذلك مفاجئًا. انظر: Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 268-269; and F. Buhl and C. E. Bosworth, "Milla," in *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman et al., 2nd ed., <http://dx.doi.org.proxy.lib.umich.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5199>.

حول كلمة: ميلتا *melta* واللوغوس، انظر: Jacqueline Chabbi, *Le coran décrypté: Figures bibliques en Arabie* (Paris: Fayard, 2008), chap. 13; Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 135, 133ff (Syriac Christian Neoplatonism), 187 (حول موسى وعيسى كفلاسفة). حول رسالة يعقوب وإبراهيم، انظر: Roy Bowen Ward, "The Works of Abraham: James 2: 14-26," *Harvard Theological Review* 61, no. 2 (1968): 283-290; and Alexander Stewart, "James, Soteriology, and Synergism," *Tyndale Bulletin* 61, no. 2 (2010): 293-310.

53. Plato, *The Republic*, trans. R. E. Allen (New Haven, CT: Yale University Press, 2006), 124 (4.429d-430b). وبالمثل، أكّد الإمبراطور والفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس أن الروح مصبوغة بالأفكار ومن ثَمَّ ينبغي غَمْرُها باستمرارٍ في الأفكار الفاضلة: Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. Maxwell Staniforth (New York: Penguin, 1964), 84 (3.4). للاطلاع على مسح شامل للجدل حول ذلك التعبير، انظر: Sean W. Anthony, "Further Notes on the Word *Sibgha* in Qur'an 2:138," *Journal of Semitic Studies* 59, no. 1 (2014): 117-129.

54. Philo, "De Migratione Abrahami," 70-73, in *Philo in Ten Volumes*, ed. and trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker, 10 vols. (1932; reprint, London: Heinemann, 1985), 4:170/171-172/173. See also Annette Yoshiko Reed, "The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham," *Journal for the Study of Judaism* 40, no. 2 (2009): 193; David Winston, *The Logos and Mystical Philosophy in Philo of Alexandria* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985); Phoebe Makiello, "Abraham and the Nations in the Works of Philo of Alexandria," in *Abraham, the Nations and the Hagarites*, ed. Goodman et al., 140-142; Nancy Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the* People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early *Judaism and Christianity* (London: T. & T. Clark International, 2004), chap. 3. لم يكن فيلو Philo شخصًا مغمورًا، لقد ذُكِر في مؤلفات العديد من الكُتّاب المسيحيين بأنه كان يسمى القس فيلو على سبيل المزاح. انظر: David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Angelika Neuwirth, "Wissenstransfer durch Typologie: Relektüren des Abrahamsopfers .55
im Koran und im islamischen Kultus," in *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im umfeld des Koran*, ed. in Nora Schmidt, Nora K. Schmid, and Angelika Neuwirth (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 195-196; Guy Stroumsa, "Athens, Jerusalem, Mekka: Der Patristische Schmeltztiegel der Abrahamitischen Religionen," ibid., 111; حول قضية الاحتواء والإقصاء Stroumsa, *Making of Abrahamic Religions*, 193-195.
Jeffrey S. Siker, "From Gentile Inclusion to Jewish Exclusion: المسيحيِّين، انظر: Abraham in Early Christian Controversy with Jews," *Biblical Theology Bulletin* 19, no. 1 (1989): 30-36; Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God*; Lieu, *Christian Identity*, 77-79, 269-272; and Lieu, *Image and Reality*, 120-123, 136-137.

Angelika Neuwirth, "Reclaiming Babylon: The Multiple Languages of the Qur'ân," in .56
Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber, ed. W. Raven and A. Akasoy (Leiden: Brill, 2008), 565-591; Uri Rubin, "'Become You Apes, Repelled!' *(Quran 7:166)*: The Transformation of the Israelites into Apes and Its Biblical and Midrashic Background," BSOAS *78, no. 1 (2015)*: 25-40. وكما يشير روبن، فإن التقليد الحاخامي يقول إن اليهود التائهين في الصحراء الذين كانوا يبحثون عن طعام غير المنِّ قد عوقبوا بآلام جسدية، ويقول القرآن إنهم تحوَّلوا إلى قرود. إن ذلك ليس نصًّا يهوديًّا عامًّا ولكنه شرحٌ ميدراشي على سفر العدد (11: 19- 20).

John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* .57
(Oxford: Oxford University Press, 1977), 8- *12*. حول العهود والمواثيق والاستدلال بها في القرآن، انظر: Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an:* God's Arguments *(London: Taylor and Francis, 2004), esp. chap. 1; and Joseph E. B. Lumbard, "Covenant and Covenants in the Qur'an,"* JQS *17, no. 2 (2015): 1-23.*

Asma Afsaruddin, "The 'Upright Community': Interpreting the Righteousness and .58
Salvation of the People of the Book in the Qur'an," *in* Jewish-Muslim Relations in Past and Present: A Kaleidoscopic *View*, ed. Joseph Meri (Leiden: Brill, 2017), 48.

Afsaruddin, "Upright Community," 56, 66. See also Jarot Wahyudi, "Exegetical Analysis .59
of the 'Ahl al-Kitab' Verses of the Qur'an," *Islamic Studies* 37, no. 4 (1998): 433-436.

Wahyudi, "Exegetical Analysis," 425-433. .60

David Novak, The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive .61
Study of the Noahide Laws *(Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1983). See also Gilbert S. Rosenthal*, "Hasidei umot ha-olam*: A Remarkable Concept,"* Journal of Ecumenical Studies *48, no. 4* (2013): 467-490; Matthias Morgenstern, "The Quest for a Rabbinic Perception of a Common Humanity," in *The Quest for a Common Humanity: Human*

Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean, ed. Katell Berthelot and Matthias Morgenstern (Leiden: E. J. Brill, 2011), 41-66; Ruth Langer, "Jewish Understandings of the Religious Other," *Theological Studies* 64, no. 2 (2003): 255-277; and Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, 14-28.

62. سورة الإسراء: (22- 35)؛ سورة الفرقان (64- 72)؛ سورة لقمان (11- 18) Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, 2014), chap. 5. تعتمد نويورث على هارتويج ولكنها توسع كثيرًا: Hartwig Hirscheld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London: Royal Asiatic Society, 1902), 80-82.

63. إن نموذج هيك مثيرٌ للجدل جزئيًا وبالنسبة لي أيضًا؛ لأنه يتحدث فقط عن أفكار الخلاص أو الفداء في كلٍّ من تلك التقاليد الدينية الثرية، في حين أنّ لديها أبعادًا أخرى كثيرة مثل البُعْد العَقَدِي الذي يتجاهله تمامًا. انظر: E. Winkler, *Contemporary Muslim and Christian Responses to Religious Plurality: Wolfhart Pannenberg in Dialogue with Abdulaziz Sachedina* (Eugene, OR: Pickwick, 2011), chap. 1.

64. Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, 153-175; Rosenthal, "Hasidei umot ha-olam." تحذر سورة المائدة (5: 73) من أن القول بأن الله "ثالث ثلاثة" هو صورةٌ من صور الشِّرك وسيؤدي إلى العذاب، إلا أنّ هذا قد يكون إدانةً للعقيدة الثلاثية*، انظر: *John C. Block, "Philoponian Monophysitism in South Arabia at the Advent of Islam,"* Journal of Islamic Studies *23, no. 1 (2012): 50-75.*

---

* يشير المؤلف إلى الفرق بين الثلاثية: Tritheism، أي القول بثلاثة أشخاص، وبين التثليث Trinity، أي القول بإله ثلاثي الأقانيم. ومع ذلك فإن هذا موضع تشعُّب وخلاف لاهوتي فلسفي عميق، فالقول بثلاثة أقانيم يؤول إلى القول بثلاثة أشخاص إلهية، بل إن كلمة أقنوم تعني الشخص. فمعنى أن الثلاثة أقانيم: «إله واحد» أنهم: (ثلاثة أشخاص إلهية متساوية)- وهذا التعبير هو تعبير آبائي صميم، فمعنى كونها إلهًا واحدًا أنها متساوية في جوهر الألوهة، كما في قانون الإيمان: (متساوون في الجوهر) وهو التعبير نفسه الموجود في نص القانون للتعبير عن طبيعة المسيح أنه (مساو للآب في الجوهر) التي أضيفت للرد على بدعة آريوس التراتبية. فليس ثَمَّ إلهٌ واحد متحقق في الخارج والثلاثة هم هو على البَدَل، يعني الأب هو الله وحده في العهد القديم والابن هو الله وحده في عهد التجسد والروح هو الله وحده في عهد النعمة كما كانت تقرر بعض الهرطقات في القرن الثاني، أو هم هو في آن واحد، والثالوث مجرد مظاهر له، وهذه بدعة سابليوس، الذين كانوا يسمونهم مؤلمي الآب لأنهم يرون الصلب قد وقع على الآب. وللمفارقة فإن هذه البدع جميعًا تُسمَّى مسيحيًا بالبدع الوحدانية أو المونارشيانية. =

الفصل الخامس: الحرب العادلة:

1. روى المفسِّر القروسطي الطبري هذه الرواية المتعلقة بالآية (217) من سورة البقرة عن محمد [بن عبد الأعلى] الصنعاني الذي يقول إنها تعود إلى زمن الرسول نفسه. انظر الطبري، التفسير، 3: 655-656. وأذكرها هنا لأنني أعتقد أنها تتفق مع رواية القرآن أكثر من رواية ابن هشام.

2. الطبري، التفسير، 2: 191. أستخدم عبارة: 'الإكراه في العقيدة' لترجمة كلمة فتنة العربية واسعة الدلالة. أخطأ بعضُ المفسّرين المتأخرين تفسيرَ الكلمة بوصفها: الشرك، أو الفوضى الناتجة عنه، لذلك استخدموا الآية لتسويغ العنف ضدَّهم. انظر: Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 95.

يمكن أن نقول إنهم يفسرون كلمة: فتنة بعكس معناها في السياق القرآني. لبحث شامل عن كل معاني الكلمة انظر: Abdulkader Tayob, "An Analytic Survey of al-Tabari's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of Fitna," in *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London: Routledge, 1993), 157-172.

3. عبد الملك بن هشام، سيرة رسول الله، مجلدان [ed. Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Gottingen: Dieterichsche UniversitÏts-Buchhandlung, 1858-1860), 1:423-427] حيث ينقل لنا روايةً أكثرَ معقوليّةً يحكي فيها عن غارة على قافلة صغيرة للجلود والزبيب، وأثناء الغارة تملّكت بعضَ المهاجرين رغبةٌ شديدة في قتل بعض القرشيين وسلب الغنائم. وقد أخطأ الكاتب في تحديد موقع هذه الحادثة حيث يقول إنها كانت في النوب من مكة عند نخلة على الطريق المؤدّي إلى الطائف، بينما تعطي روايةُ القرآن انطباعًا بأنّ المؤمنين كانوا متجمّعين في المدينة وضواحيها. وحيث إن ابن هشام يُقرُّ بأن هذه المجموعة من المؤمنين خرجت للاستطلاع في الأساس، فما هو مبرر تغيير هدف مهمتهم وتحويلها إلى غارة على قافلة إذن؟ الرواية المختصرة التي نقلت عن الحضرمي عن تلك الواقعة في خطاب منسوب إلى عروة بن الزبير

= وهنا نشير إلى أن تعبير القرآن عن وصف شرك المسيحيين - جمهورهم - بأن الله ثالث ثلاثة؛ هو تعبير صحيح، بل دقيقٌ جدًّا لاهوتيًّا! وفيه عدل وحكمة شديدان، فإن الثالوث المسيحي ليس باطلًا بتمامه، فالآب الذي هو تعبير المسيح عليه السلام عن الله جل جلاله وفق نصوص الكتاب المتداول هو الله حقًّا، والمضافان إليه المسيح والروح القدس ليسا بإلهين، فالمذموم ليس جملة الثالوث، ولكن المضاف إلى الله الواحد فيه، وهذا غاية العدل والنزاهة في التعبير، ونظير هذا في القرآن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 75-77]. فدلّ أن المشركين إن كان لشركهم أصلٌ صحيح بأن كانوا يعبدون مع الله الحقّ إلهًا آخر كان الأولى والأعدل ألّا يُذَمّ من ذلك الشرك إلا ما هو خالص لغير الله، لا يُذَمُّ جملةً؛ لئلا يوهِمَ إبطالَ الحقِّ والباطل معًا. (المترجمان).

إلى الخليفة الأموي عبد الملك لم تذكر وقوع إغارة على الإطلاق. انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، [M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879), 1285]

4. Amaury Levillayer, "Guerre 'juste' et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive," *Revue de l'histoire des religions* 227, no. 3 (2010): 320.

5. Firestone, *Jihad*, 73-77; Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style* (London: I. B. Tauris, 2010), chap. 5.

6. عادة ما تترجم كلمة "قتال" إلى [قتل = *slay*] في الإنجليزية لكنني هنا أترجمها إلى [حاربوهم بالقوة القاتلة = Fight with deadly force]، ومن المحال أن يكون الأول هو مقصد القرآن لأننا لو أخذنا كمثالٍ الآية (5) من سورة التوبة سنجد أن القرآن يحرص دائماً على دعوة المسلمين إلى أخذ الأسرى ثم العفو عنهم بدلًا من اختيار القتل الأسهل. بالنسبة لي أرى أنّ فعل قاتل في هذا السياق يحمل دلالة بدأ معركة قد تؤدي إلى القتل وليس القتال بهدف القتل، ونجد هذا الاستنتاج عن القرآن في [Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam: Lecture anthropologique du Coran* (Paris: Éditions du Seuil, 2016), 201-209, 251-254].

7. Abdel Haleem, *Exploring the Qur'an*, chap. 1.

8. Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 54.

9. Firestone, *Jihad*, 77-84. حول "التقليد الطباوي" للسلام المطلق، انظر: James Johnson, *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), chap. 4.

10. Augustine, *The City of God*, 1:32 (1.21). حول اقتباس أثناسيوس، انظر: Athanasius, "Letter to Amoun," quoted in Louis J. Swift, "Early Christian Views on Violence, War, and Peace," in *War and Peace in the Ancient World*, ed. Kurt Raaflaub (Oxford: Blackwell's, 2006), 286.

11. من الواضح تمامًا أنّ هذه الآية لا تتحدّث عن الإرهاب رغم انجذاب أغلب المتطرّفين المعاصرين والمصابين بهوس الإسلاموفوبيا لهذا التأويل. وواضحٌ جدًّا أنّ هذه الآية تتحدث عن تكتيك يُنفَّذ في ميدان المعركة في سياق حربٍ دفاعية رسمية، وليس لمجرد الإرهاب والإيذاء أو تهديد المدنيين لتحقيق أهداف مَدَنية وسياسية. كما أنّ الله في الآية (40) من سورة البقرة يستخدم الجذْرَ نفسَه ليطلب من المؤمنين أن يخشوه قائلًا: (فارهبون)، ولا يمكن أنّ يطلب اللهُ الرحمنُ الرحيم منهم الخوفَ منه حدَّ الارتعاد والهلع.

12. ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأنفال: 8].

13. توجد كلمة ركب والتي تعني في اليمن على الأقل "فرسان الإبل". انظر: Gajda, *Le Royaume de Himyar a l'époque monothéiste* (Paris: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 219. أغلب المترجمين الجدد يترجمون هذه الكلمة إلى

قافلة. يقول ابن منظور إن هذه الكلمة قد تشير إلى الخيول أو الإبل أو أي جيش من الرجال يمتطي ظهرَ أيٍّ منهما. محمد بن منظور، لسان العرب، 15 مجلدًا (بيروت: دار صادر، 1956)، 1: 429.

14. Theophylact Simocatta, *Theophylacti Simocattae historiae*, ed. Peter Wirth and Carl de Boor (Stuttgart: B. G. Teubner, 1972) 138 (3.13); *Theophylact Simocatta,* The History of Theophylact Simocatta: An *English Translation with Introduction and Notes*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Oxford: Clarendon Press, 1986), 93-94.

15. David Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 63, 77-79; Philip Wood, *Crisis of Empire: History and Identity in the Late Antique Near East* (Berkeley: University of California Press, 2013), 98-100; James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 447; Tommaso Tesei, "Heraclius' War Propaganda and the nic Concept of Fighting Martyrdom," forthcoming.ٓOrigins of the Qur'

16. للاطلاع على رواية عروة بن الزبير عن بدر، Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 25-26. انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1284-1288؛ al-Tabari, *History of al-Tabari*, rke and Gregor Schoeler, *Die Ìltesten Berichte über das Leben Mu*Ģ7:28-32; and Andreas *ammads: Das Korpus Ärwa ibn az-Zubair* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2008), chap. 4.

17. للمزيد عن سلام الرب هنا، انظر: T. Fahd, "Sakina," in *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman et al., 2nd ed., http://dx.doi.org.proxy.lib.umich.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6505.

18. Augustine/Boniface, Letter 189, in Augustine, *Political Writings*, ed. E. M. Atkins and R. J. Dodaro (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 216: "يجب ألّا تعتقد أنه لا يمكن أن يقبل اللهُ مَنْ يخدم كجندي ويستخدم السلاحَ في الحرب. لقد كان داود القدّوس أحد هؤلاء الجنود، وقد شهد له الربُّ شهادةً عظيمةً" *John Mark Mattox,* Saint Augustine and the Theory of Just War (London: Continuum, 2006), 20-21; Ambrose, Bishop of Milan, *On the Duties of Clergy*, SLNPNF (New York: Christian Literature, 1890), 10:30 (1.35.177). For Herakleios as David, see Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, 32; Thomas Sizgorich, "Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome *and Islam,*" Journal of the American Academy of Religion *77, no. 4* (2009): 906; and Chase Robinson, "Reconstructing Early Islam: Truth *and Consequences,*" *in* Method and Theory in the Study of Islamic *Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill, 2003), 101-136, esp. 134- 136.

19. Andrea Keller, "Cicero: Just War in Classical Antiquity," in *From Just War to Modern*

Peace Ethics, ed. H. Justenoven and W. Barbieri (Berlın: De Gruyter, 2012), 9-30; Swift, "Early Christian Views," 279- 296.

20. Philip Wynn, *Augustine on War and Military Service* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2013), chap. 2 حول كون حروب الآخرين «حروبًا مقدَّسة» ولكن حروب المرء «حروبًا عادلة»، انظر: Khalid Yahya Blankinship, "Parity of Muslim and Western Concepts of Just War," *Muslim World* 101, no. 3 (2011): 412-426.

21. Augustine, *The City of God*, in *Works of St. Augustine*, ed. Marcus Dods, 15 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871-1876), 2:311 (19.7); Augustine, *Writings on the Old Testament*, trans. Joseph T. Lienhard (Hyde Park, NY: New City Press of the Focolare, 2016), 362-363; Robert Holmes, "St. Augustine and the Just War Theory," in *The Augustinian Tradition*, ed. Gareth B. Matthews (Berkeley: University of California Press, 1999), 330-331.

22. للاقتباسات في تلك الفقرة انظر: Augustine, *The City of God*, in *Works of St. Augustine*, ed. Marcus Dods, 15 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871-1876), 2:311 (19.7); Augustine, *Writings on the Old Testament*, trans. Joseph T. Lienhard (Hyde Park, NY: New City Press of the Focolare, 2016), 362-363; Robert Holmes, "St. Augustine and the Just War Theory," in *The Augustinian Tradition*, ed. Gareth B. Matthews (Berkeley: University of California Press, 1999), 330-331; Augustine, *"To Marcellinus (138)," in* Letters of St. Augustine, *in* Works of St. *Augustine*, ed. Dods, 13:205; and Augustine/ Boniface, Letter 185, in Augustine, *Political Writings*, 191.

23. عن الزهري، في: معمر بن راشد، المغازي، 76-81؛ Grke and Schoeler, *Die Ìltesten Berichte*, chap. 5؛ ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 506-666؛ Ibn Ishạq [Ibn Hisham],*The Life of Muhammad*, 370-401.

24. Anthony Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

25. Ambrose, Bishop of Milan, *On the Duties of Clergy*, 10:22, 30 (1.27.129, 1.36.179; cf. 3.3.23). See also Swift, "Early Christian Views," 287.

26. حول الأعداء الذين يركعون أمام صُنْع الإنسان انظر: Giorgio di Pisidia, *Carmi*, ed. Luigi Tartaglio (Torino: Editrice Torinese, 1998), 72- 74/73-75 (1.1.1-34). وحول فسوق وجحود القائد الفارسي شهربراز انظر المصدر نفسه [102/103 (2.2.239-243)]. وحول عودة الرومان إلى مفهوم الحرب المقدسة انظر: Olster, *Roman Defeat*, 53. For Georgios of Pisidia as a source, see Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, chap. 1.

27. [معمر] بن راشد، المغازي، 82- 85؛ ابن هشام، سيرة رسول الله، 1: 669-684؛ Ibn Ishaq [Ibn Hisham], *The Life of Muhammad*, 450-460; Michael Morony, "Kandaq," in

في تبنّي تقنية الخندق فقط في عهد موريكيوس، في أواخر القرن السادس. R. C. Blockley, بدأ الجيش الروماني Encyclopedia Iranica, http://www.iranicaonline.org/articles/khandaq. *The History of Menander the* Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Notes (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 200-201.

28. Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York: American Geographical Society, 1928), 540-570; William Lancaster and Felicity Lancaster, "Concepts of Tribe, Tribal Confederation and Tribal Leadership," in *Les Jafnides, des rois arabes au service de Byzance (VIe siècle de l'ère chrétienne)*, ed. Denis Genequand and Christian Robin (Paris: De Boccard, 2015), 60-61.

29. ربما تعني هذه الآية المبهمة أنّ الله كفى المؤمنين في القتال. اقترح أربيري أن الآية تقول إنه لم تقع معركة استئصال حتى الموت. A. J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vols. in one (1955; reprint, New York: Macmillan, 1970), 2:133.

30. Theodore Syncellus, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, text ed. L. Sternbach, zsefİtranslation from French by Ferenc Makk (Szeged: Acta Universitatis de Attila Nominatae, 1975), para. 19; cf. *Chronicon Paschale*, ed. and trans. Ludwig Dindorf (Bonn: E. Weber, 1832), 725-726; and *Chronicon Paschale*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 180-181. عبارة "سمكة في شبكة" مقتبسة من البطريرك الروسي في القرن السادس عشر في Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (New York: W. W. Norton, 1989), 172.

31. Bissera V. Pentcheva, "The Supernatural Protector of Constantinople: The Virgin and Her Icons in the Tradition of the Avar Siege," Byzantine and Modern Greek Studies *26, no. 1 (2002): 5; Alexei M. Sivertsev,* Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 96-101.

32. يميّز اللغويون المصطلح المعنوي الشامل (hypernym) طائر الذي يمثّل النوعَ الذي يحمل تحته فروعًا كثيرة أخصّ (hyponym) مثل نسر (اسم خاص). ربما أساء بعضُ المتأخرين من المفسّرين المسلمين فَهْمَ هذه العبارة على أنها تصف كلَّ اليهود والنصارى بالكفر. لكن هذا التأويل يخالف المنطق لأن الحاجة إلى تعيين المشركين بعدهم تثبت أنّ اليهود والنصارى فئة أخرى. كما أن الابتعاد عن اتّباع محمد فِعْلٌ لا يمكن أن يساوي الممارسة النشطة للعبادات الوثنية أو الانضمام إلى المشركين في حروبهم ضده*.

33. سورة الزمر الآية (2). للاطلاع على جدالات متأخرة حول مقصد هذه السورة انظر: Marco Schller, "Die Palmen (*lina*) der Banu n-Nadir und die Interpretation von Koran 59:5:

---

* انظر التعليق في الفصل الخامس عند الهامش (32). (المترجمان).

Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten ndischen *Gesellschaft* 146ùislamischer *Gelehrsamkeit,*" Zeitschrift der Deutschen Morgenl (1996): 317-380.

.34 حول تغيير Augustine, *The City of God*, in *Works of St. Augustine*, ed. Dods, 2:284 (18.51). Augustine/Boniface, *Letter 185, in*: موقف أوغسطين من الرغبة في تغيير ضمائر الناس بالإكراه، انظر *Augustine*, Political Writings, *189-190;* Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2009), 111-125; Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2005), 128-133; Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550* AD (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), chap. 20; and Wynn, *Augustine on War*, chap. 7.

.35 معمر بن راشد، المغازي، 90-91؛ Grke and Schoeler, *Die Ìltesten Berichte*, chap. 7; ller, "Qurayza (Banu al-)," in *EQO*.ḫMarco Sc

.36 معمر بن راشد، المغازي، 66-67؛ Marco Schller, "In welchem Jahr wurden die Banu l- ller, *Exegetisches*ḫNadir aus Medina vertrieben?," *Der Islam* 73 (1996): 1-39; Marco Sc *Denken und* Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sira- *Uberlieferung zu Muhammads Konflict mit den Juden* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), chaps. 6 and ller, "Nadir (Banu al)," in *EQO*.ḫ7; Marco Sc

.37 Oded Irshai, "Christian Historiographers' Reflections on Jewish-Christian Violence in Fifth-Century Alexandria," in *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, ed. Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 137-153; cf. Christine Shepardson, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious* يلاحظ بيتر ساريس أن *Controversy* (Berkeley: University of California Press, 2014). المصادر اليونانية في القرن السابع ألقت اللوم على القوات الرومانية أو حشود مختلطة في اشتعال انتفاضةٍ في أنطاكية عام (609م)، لكن ثيوفانيس المعترف، الذي كتب حول الانتفاضة بعد حوالي قرنيْن من الزمان، وصف غوغاء الانتفاضة بأنهم يهودٌ خُلّص، وقال إنهم أحرقوا الكنائس.Peter Sarris, *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500-700* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 240-242.

.38 Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam: Lecture anthropologique du Coran* (Paris: ةditions du Seuil, 2016), 256-261. لم يعد بإمكان العديد من المؤرِّخين المسلمين في القرون اللاحقة أن يتخيلوا فئةَ الوثنيين المحايدين أو الودودين والمتسامحين، ومن ثَمَّ فسَّروا الآية على أنها تحذيرٌ من النيران الصديقة بين المؤمنين، ووردت قصّةٌ عن هذه الآية أعلن فيها

مشركٌ مزعوم إسلامَه ولكنه قُتِل مع ذلك. الطبري، التفسير، 4: 359. ومع ذلك تقول الآية بوضوح: «كذلك كنتم من قبل»، مما يدل على أنها تتحدث عن المشركين.

39. Firestone, *Jihad*, chaps. 3-4; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), chap. 2; Abdel Haleem, *Exploring the Qur'an*, chap. 1. حول معركة مؤتة المزعومة، انظر: David Powers, *Zayd* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), chap. 3.

يقدِّم ديفيد باورس *David Powers* تحليلًا للروايات المتضاربة حول غزوة مؤتة التي قدّمها الكتّاب العبّاسيون والتي تثير تساؤلاتٍ كثيرة حول تاريخيتها. ومن ناحيتي أُضيف معضلة أخرى تشوب رواياتهم، يقدم العبّاسيون عددًا كبيرًا من التواريخ المحتملة للموقعة المزعومة لكنهم وبشكلٍ عام يؤكّدون أن المؤمنين تلقوا دعمًا من هيراكليوس عظيم الروم في حين أنه في الواقع كان شهربراز لا يزال يحكم الشرقَ الأدنى، ولا يمكن بحال افتراض أنّ الأخير أُزيح عن الحكم قبل عام (629م) أو (630م).

40. Augustine, "To Marcellinus (138)," in *Letters of St. Augustine*, in *Works of St. Augustine*, ed. Dods, 13:205.

41. Nicola Bergamo, "Expeditio Persica of Heraclius: Holy War or Crusade?," *Porphyra* 5, no. 12 (2008): 94-107, www.porphyra.it; Yuri Stoyanov, "Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh- to Early Eighth-Century Byzantium," in *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta (Leiden: Brill, 2014), 379-433.

الفصل السادس: قلب مكة

1. Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. R. W. Thomson *(Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 79-80.*

2. تستخدم هذه السورة أربعَ كلمات للدلالة على دُور العبادة، تشير اثنتان منها إلى دور العبادة المسيحية بكلمتين مستعارتين من الآرامية. أما الكلمتان الأخريان فهما أشمل وقد تشير أيٌّ منهما إمّا إلى الكنيس اليهودي أو معبد النار الزرادشتي المجوسي. تشتكي الآية (114) من سورة البقرة من تعرُّض اليهود والمسحيين إلى دور عبادةٍ بعضِهما البعض.

3. Wolf Liebeschuetz, *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion* (Leiden: Brill, 2015), 249-250.

4. James Howard-Johnston, "Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630," *War in History* 6 (1999): 1-44.

5. Yasht 19 in Prods Oktor Skjaervo, trans., *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven, CT: Yale University Press, 2011), 113-114; Touraj Daryaee, "The Use of Religio-political Propaganda on *Coins of Xusro* II," *Journal of the American Numismatic Society* 7 (1997):

45-46; Abolala Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian* ربما اندهش الإيرانيون للسقوط المفاجئ *Kingship* (Costa Mesa, CA: Mazda, 2003), 14, 23
لخسرو الثاني وذكّرهم بالسقوط المفاجئ للحاكم الأسطوري القديم جمشيد.

6. Giorgio di Pisidia, *Carmi*, ed. Luigi Tartaglio (Torino: Editrice Torinese, 1998), 104/105 (2.2.251-55); *Chronicon Paschale*, ed. and trans. Ludwig Dindorf (Bonn: E. Weber, 1832), 727-728; *Chronicon Paschale*, trans. Michael Whitby and Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 182-183.

7. Sebeos, *Armenian History*, 83-86; *Histoire nestorienne inédite: (Chronique de Séert)*, ed. ditions Brepols, 1983),ة Scher, 2 vols. (1908; reprint, Turnhout, Belgium: [and trans. Adda 2:551-554; Walter E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 66-67; and Howard-Johnston, "Heraclius' Persian Campaigns," 5-
Parvaneh جرى تتبع الأحداث المعقدة التي وقعت في إيران بعد إعدام خسرو الثاني في .6
Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London: I. B. Tauris, 2008), chap. 3.

8. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill,] . Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: وانظر أيضًا: .[1879), 1853-1868 Clarendon Press, 1956), 128-130.

9. Ayoub, "Nearest in Amity," 147.

10. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 958، 1574-1575، 1763، 1851. انظر أيضًا: *Iwona* mie desļmoires de l'Acadļpoque *monothéiste* (Paris: Mļ*Gajda*, Le Royaume de Himyar a l' Inscriptions et Belles-Lettres, 2009), 162; Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: PublicAffairs, 2004).

11. معمر بن راشد، المغازي، 26-50؛ عبد الملك بن هشام، سيرة رسول الله، [.ed Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Gottingen: Dieterichsche Universitìts-Buchhandlung, 1858- Andreas Grke, "The Historical Tradition About al- انظر أيضًا: .[1860), 1:740-752 Hudaybiyya: A Study of Ärwa ibn al-Zubayr's Account," in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 240-274; ber das Leben Mu ammads:د ltesten Berichteο rke and Gregor *Schoeler*, DieĢAndreas Das *Korpus Ärwa ibn az-Zubair* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2008), chap. 8.

12. تفسير الطبري، 22: 571-574، حيث يذكر وجودَ ثلاثة آراء حول معنى هذه الآية: هناك من يقولون إنها تشير إلى المهتدين إلى الإسلام في مكة ولم يهاجروا لكن غفر الله لهم، وهناك من يقول إنها تشير إلى المشركين، وهناك رأي آخر يقول إنها تشير إلى مختلف طبقات الناس في مكة، والطبري يرجح الرأي الأخير.

13. يقول عروة عنهم إنهم مستعدون للقتال إذا دعت الحاجة، لكن الظروف المحيطة تجعل هذا النقلَ غيرَ معقول.

14. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1009؛ al-Tabari, *History of al-Tabari*, 5:330.

15. Sohail Hashmi, "The Qur'an and Tolerance: An Interpretive Essay on Verse 5:48," *Journal of Human Rights* 2, no. 1 (2003): 97.

16. R. C. Blockley, *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Notes* (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 72-77.

لم تكن معاهدة السلام التي عُقدت في فترة (561-562م) متوازِنةً من جهة أنها كانت تطالب الشاه الإيراني بضمان حرية العبادة للمسيحيين لكنها لا تلزم الإمبراطور الروماني بالتسامح مع المجوس الزرادشت. وهناك عدم تكافؤ أيضًا في بعض بنود صلح الحديبية وفقًا لنصها الذي وصل إلينا. للمزيد عن هذا الأمر انظر: G. R. Hawting, "Al-Hudaibiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition About the Muslim Takeover of the rke, "Historical Tradition About al-Hudaybiyya,"ĢSanctuary," *JSAI* 8 (1986): 1-23; and 260-268.

17. Pseudo-Callisthenes, *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version*, ed. and trans. Ernest A. Wallis Budge (Cambridge: Cambridge University Press, 1889), 163-200; Kevan van Bladel, "The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102," in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds (New York: Routledge, 2008), 175-202; Tommaso Tesei, "The Prophecy of Dhu-l-Qarnayn (Q 18:83-102) and the Origins of the Qur'anic Corpus," in *Miscellanea Arabica, 2013-2014*, ed. A. Arioli (Ariccia, Rome: Aracne Editrice, 2014), 273-290; G. J. Reinink, *Syriac Christianity Under Late Sasanian and Early Islamic Rule* (Aldershot: Ashgate, 2005), chaps. 3, 6. للاطلاع على التطورات اللاحقة في الرواية السريانية الأبوكاليبتية و«الإسكندر الرومانسي» تحت الحكم الإسلامي، انظر: Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothey F. Abrahamse (Berkeley: University of California Press, 1985); and Marth Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History* (London: Wiley-Blackwell, 2010), 127- 130.

18. Fereydun Vahman, *Arda Wiraz Namag: The Iranian "Divina Commedia"* (London: Curzon Press, 1986) 77/191 (my rendering).

19. *David P. Melvin*, The Interpreting Angel Motif in Prophetic and Apocalyptic Literature *(Minneapolis: Fortress Press, 2013)*.

20. انظر: Amy C. Merill Willis, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel* (New York: T. & T. Clark, 2010), 118. لقد كتبت هذا المقطع عام (2016م) ولكن قبل النشر أخبرني مايكل بريجيل أن هذه الحجة حظيت بالدعم، مشيرًا إلى: Tommaso Tesei, "An Unusual Hermeneutic of Dan 8 Behind the Epithet of Dhu-l-Qarnayn,"

international meeting of SBL, Humboldt Universitat, Berlin, August 6-11, 2017.

شكراً جزيلاً للدكتور تيسي لمشاركته إيّاي لاحقًا نسخة من هذا العمل المهم، والذي يرتكز إلى حد كبير على الأدب السرياني المعاصر بصورة أكبر من فرضيتي.

21. Sidney Griffith, "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The 'Companions of the Cave' in the Qur'an and in Syriac Christian *Tradition," in* The Qur'an in Its Historical Context, *ed. Reynolds, 109-* 138.

22. C. Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* (Leiden: Brill, 2008).

23. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1634؛ al-Tabari, *History of al-Tabari*, 8:175; cf. Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, 1:802-824; and Ibn Ishaq [Ibn Hisham], *The Life of Muhammad*, 540-555.

24. يخطئ كثيرٌ من المفسرين في إنزال سورة الفتح على أحداث صلح الحديبية، منهم مثلًا: الطبري في تفسيره 21: 238. لم يصل المؤمنون إلى قلب مكة في صلح الحديبية، كذلك لم يكن هناك أي خطر يهدد المسلمين الكاتمين إسلامهم بسبب وجودهم داخل مكة. أغلب الروايات الإسلامية المتأخرة تسمّي تلك الإجراءات غزوة وتصور سقوط مكة في يد المسلمين على أنه انتصار عسكري. ربما كانت الرؤية القرآنية البديلة سببًا في جعل المفسرين ينزلون هذه السورة السلمية تمامًا على أحداث مختلفة بالكلية. لكنّ هناك آخرين يقولون بأن السورة تتناول فتح مكة مثل: Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of* [*the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 127]. كذلك على الرغم من رفض ريتشارد بيل لتأكيد المفسرين المتأخرين بأن السورة تتناول صلح الحديبية، إلا أنه أقرّ أن جزءًا منها على الأقل يتحدث عن فتح مكة، هو مقتنع بأن هذه السورة نزلت قبل عام (630م) واعتماده على المفسرين غير الجديرين بالثقة قاده إلى الاستمرار على نحو خاطئ في إنزال بعض آيات السورة على صلح الحديبية. انظر: Richard Bell, *A Commentary on the Qur'an*, ed. C. Edmund Bosworth and M. E. J. Richardson, 2 vols. (Manchester: University of Manchester Press, 1991), 2:281-286.

25. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1634-1636. انظر: Grke and Schoeler, *Die Ìltesten Berichte*, chap. 9. ولترجمة كلمة الفتح بالإنجليزية إلى (Success) انظر: G. R. Hawting, "Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca," *JSAI* 8 (1986): 3; and Rudi Paret, "Die Bedeutungsentwicklung von arabisch *fath*," in *Orientalia Hispanica*, ed. J. M. Barral (Leiden: Brill, 1974), 1:537-541, https://books.google.com/books?id=NugUAAAAIAAJ&lpg=PA537&ots=p4PGd8EP0b&dq=Rudi%20Paret%20%22Die%20Bedeutungsentwicklung%20von%20arabisch%20fath%22&pg=PA537#v=onepage&q.

26. سورة الفتح (الآية 5).

27. المصدر نفسه.

28. Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur: Talmud und* Midrasch *(Berlin: Walter de Gruyter, 1969), 522-530.*

29. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 178-179.

30. "A Chronicle Composed in AD 640," in *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, trans. Andrew Palmer, Sebastian Brock, and Robert Hoyland (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 13; *Sebeos*, Armenian History, *88*.

31. سورة الفتح (الآية: 27).

32. سورة الفتح (الآية: 29). أفضل قراءة لتلك السورة في: Holger Zellentin, "QS 38, Q48," in *Qur'an Seminar*, ed. Mehdi Azaiez (Berlin: De Gruyter, 2017), 359.

33. Theodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie: "Histoire Philothée," ed. and trans. Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghen, 2 vols. (Paris: Cerf, 1977-1979), 2:190/191 (26.13); Theodoret of Cyrrhus,* A History of the Monks of Syria, *trans. R. M. Price (Trappist, KY: Cistercian Press, 2008), 166-167.* See also Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529,* 2 vols. (Leiden: Brill, 1993), 2:165-166; and Elizabeth Key Fowden, "Rural Converters Among the Arabs," and Konstantin M. Klein, "How to Get Rid of Venus: Some Remarks on Jerome's Vita Hilarionis and the Conversion of Elusa in the Negev," both in Conversion in Late *Antiquity: Christianity, Islam and Beyond, ed. Arietta* Papaconstantinou et al. (Farnham: Ashgate, 2015), 175-196 and 241- 266, respectively.

34. Jason Moralee, "The Stones of St. Theodore: Disfiguring the Pagan Past in Christian Gerasa," *Journal of Early Christian Studies* 14, no. 2 (2006): 183-215.

35. Cf. Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge: Cambridge *University Press, 1995), chap. 3.*

36. محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، 9 مجلدات. (بيروت: دار صادر، 1960)، 2: 136.

37. H. Munt, "'No Two Religions': Non-Muslims in the Early Islamic Hijaz," *BSOAS* 78, no. 2 (2015): 249-269.

38. لم يذكر القرآنُ ولا عروة في روايته أيَّ شيء عن قصاصٍ أو إعدام جماعي كما ذكر بعضُ المتأخّرين من المؤرّخين المسلمين، كما أن الخطاب القرآني المتحمّس لحقن الدماء يرجّح بشدة أن تلك الروايات مختلَقة تمامًا. للمزيد عن موهبة الرسول في تأليف القلو،ب انظر: محمد بن حبيب البغدادي، المنمق، تحقيق محمد خورشيد (بيروت: عالم الكتاب، 1985)، 422- 423.

39. انظر البحث الاستقصائي في: Watt, *Muhammad at Medina*, pt. 4, "The Unifying of the Arabs," and sources cited.

1. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك [ed. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1879), 1654-1655, 1669-1670]

2. R. C. Blockley, *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Notes* (Liverpool: Francis Cairns, 1985), 98; Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 130.

3. Cf. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 92. وقَبُولًا بمعالجة مايكل سيبروس للقرآن في: [Michel Cuypers, *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an* (Miami: Convivium Press, 2009)] سأنظر إلى الآيات من (1) إلى (29) من سورة التوبة باعتبارها نصًّا موحّدًا وسأعود إلى تحديد بعض السور الأخرى المتعلقة به لاحقًا في هذا الفصل. أؤمن بأن الجزء الأول من هذه السورة يتحدث عن المشركين الذين خالفوا معاهدات السلام التي كانت بينهم وبين الرسول التي أدت إلى غزوة حنين.

4. *Repentance* 9:5; Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 84-85؛ يتبنّى محمد عبد الحليم المنهج نفسَه في معالجةِ هذه الآية، وهذا الجزء منها تحديدًا، وكذلك أفعل، رغم أنه يقبل التراثَ الإسلامي التاريخي أكثرَ مما أفعل، لكن منهجه أثّر في تفسيري لهذه الآية. انظر: Muhammad Abdel Haleem, *Exploring the Qur'an: Themes and Style* (London: I. B. Tauris, 2010), chap. 1

5. الطبري، التفسير، 3: 293، استكمالًا لـ 2: 191، التي تحمل عبارة مماثلة. انظر: Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd ed. (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003), 68. ترجم المصابون بهَوَس الخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا) هذه الآية على نحو خاطئ باعتبارها تحضُّ المدنيين المؤمنين على قتل أيِّ كافر يلقونه.

6. Justinian, *Corpus iuris civilis: Novellae*, ed. Wilhelm Kroll et al., 3 vols. (Berlin: Weidmann, 1893-1895), 3:688.

7. واجب عليَّ لفْتُ نظر القراء إلى أنني أعيد التفسير بشكل جذريٍّ هنا. ترى التفاسيرُ الإسلامية التقليدية لهذه الآية أن «الذين أوتوا الكتاب» هي مجرد صياغة أخرى «للذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» وهو ما يمكن اعتبارُه إدانةً لليهود والنصارى. لكن هذا التأويل غير منطقي إذا أخذنا في الاعتبار بقية الخطاب القرآني ككل. يكرر القرآن وصفَ اليهود والنصارى بأنهم يؤمنون بالله وباليوم الآخر وعلى هذا الأساس يدرجهم القرآن في الآية (69) من سورة المائدة ضمن الفئات التي ستدخل الجنّة. لا يمكن أن يكون القرآن يصِفُهم هنا بأنهم كفار أو مشركون غير متبعين لشريعة دينية. أسعى إلى إعادة بعض المنطقية لتفسير هذه الآية وذلك عن طريق

جعل عبارة «من الذين أوتوا الكتاب» تقييدًا لكلمة «الذين»*. ومن الحلول الأخرى لهذه المعضلة تفسير كلمة الذين أوتوا الكتاب إلى معنى الذين أوتوا العهد، لأن كلمة العهد أحد المعاني المقبولة لكلمة الكتاب. ويؤكد على هذا أن معاهدة المدينة تبدأ بـ «هذا كتاب رسول الله بين المؤمنين وأهل يثرب». وقد ذُكِر هذا الاحتمال في كتاب[Paul Heck, "Poll Tax," in: *EQO*]. كذلك يفسِّر البعضُ هذهِ الآيةَ بأنها تشير إلى غزوة تبوك، لأن غزوة حنين لم تشهد مشاركةَ أيٍّ من يهود أو مسيحيين (الطبري، التفسير، 11: 407). لكن في اعتقادي الشخصي تشير الآية إلى مشركي هوازن الذين واجهوا المسلمين في غزوة حنين عام (630م) كما تحدد الآية (25) من سورة التوبة. حيث إن سورة التوبة تفتتح في الآيات من (1) إلى (3) بالشكوى

---

* الذي نفهمه أن المؤلف قصد إن المعنى: إن الذين أوتوا الكتاب هم مِن الذين يدينون دينَ الحق وأنهم ذُكروا في الآية اعتراضًا أو استطرادًا لبيان الذين يدينون دينَ الحق، أي أن الآية تستثني أهل الكتاب باعتبارهم من الذين يدينون دين الحق، فالمعنى: قاتلوا المشركين الذين لا يدينون دين الحق - وهم (أي الذين يدينون دينَ الحق) هم الذين أوتوا الكتاب. وهو كما ترى في التعسُّف الذي يقارب تحريف الكلم عن مواضعه. أما ما قاله المؤلف من عدم معقولية التفسير الظاهر فليس كذلك، فالآية أوضحت أن أهل الكتاب لا يدينونَ دينَ الحق، فالمراد عدم إيمانهم بالله واليوم الآخر على وجهٍ صحيح في نفس الأمر، وكما قال البغوي في تفسيره، (2/ 335): «فإن قيل: أهل الكتاب مؤمنون بالله واليوم الآخر؟ قيل: لا يؤمنون كإيمان المؤمنين، فإنهم إذا قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله، لا يكون ذلك إيمانا بالله». وبيِّنَةُ ذلك أن الله وصف الكفار بأنهم لا يؤمنون بالله، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ﴾ [النساء: 150]، وهؤلاء يثبتون وجودَ الله لأنهم يؤمنون ببعض الأنبياء ولكن كفرهم ببعض الأنبياء اعتُبر كفرًا بالله من حيث الواقع، وكذلك الشرك فإنه كفر بالله ولا يعني الجحودَ بوجوده، وهذا صريحٌ في قوله تعالى: ﴿تَدۡعُونَنِي لِأَكۡفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشۡرِكَ بِهِۦ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞ﴾ [غافر: 42]، فجعل الشركَ به كفرًا به. وقد أثبت القرآنُ إقرارَ المشركين بوجود الله وربوبيته في مواضع. وقد وصف الله المنافقين بأنهم كفروا بالله، فقال: ﴿يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ﴾ [النساء: 38]، وقال: ﴿لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۗ﴾ [التوبة: 80]، وهؤلاء المنافقون كانوا كفارًا بالرسول في الباطن، ولكنهم في عامتهم كانوا من المشركين، الذين يثبتون وجودَ الله، وليسوا مُعطَّلةً بالكلية. فالإطلاقات تتعدّد في العربية ويحدِّدها السياق، فحين يُثبِتُ النصُّ أنّ الكفار يؤمنون بالله فالمراد الإيمان العام الإجمالي بوجوده، وحين يقول إنهم يكفرون بالله فالمراد أنهم لم يؤمنوا به الإيمان الحقَّ المطابق للواقع، فمن يؤمن بالباطل فهو في الحقيقة كافرٌ بالله الحق، وإلى هذا أشار القرآن في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [العنكبوت: 52] (المترجمان).

من القبائل المشركة ومخالفتهم للعهود، فإنّ ذِكْرَ هذا الخطأ في الآية (29) مرة أخرى منطقي
تمامًا. فسّر بعض المتأخرين الجزية باعتبارها بحثًا عن مصادر جديدة للدخل لا على أنها
تعويضات من المشركين المحاربين، بل كضريبة على غير المسلمين على غرار غازيده
الساسانية، وربما يكون ذلك بسبب التشابه بين الكلمتين. لكن فعل جزى في القرآن بشكل عام
يدل على التعويض أو المكافئة. حول البحث في التراث الإسلامي عن تفسير تلك الآية وبعض
M. A. S. Abdel Haleem, "The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement :التفنيد له، انظر
on Non-Muslims in the First Muslim State," *JQS* 14, no. 2 (2012): 72-89; cf. Firestone,
للوقوف على تعليقات مرتجلة من الأكاديميين المعاصرين حول هذه الآية، *Jihad*, 89-90.
"Q9:29-32," chap. 12 in *Qur'an Seminar*, ed. Mehdi Azaiez (Berlin: De Gruyter, :انظر
2017) (لسوء الحظ فقد ضمّوها إلى: (التوبة: 30 - 32) بدلًا من (التوبة: 1-28)، لكنهم
لاحظوا بشكل مثير للاهتمام أن (التوبة: 29) مفقودة من طرس صنعاء 1، من بين أقدم
النماذج المعروفة للقرآن).

8. Abdel Haleem, *Exploring the Qur'an*, chap. 1.

9. Scher, 2 vols. [*Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, ed. and trans. Adda ditions Brepols, 1983), 2:579-580. A somewhat garbled; (1908; reprint, Turnhout, Belgium: account is Sebeos, *The* Armenian History Attributed to Sebeos, *trans. R. W. Thomson* (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 88-89; Touraj Daryaee, "The Fall of the Sasanian Empire to the Arab Muslims: From Two Centuries of Silence to Decline and Fall of the Sasanian Empire; The Partho-Sasanian Confederacy and the Arab Conquest of Iran," *Journal of Persianate Studies* 3, no. 2 (2010): 239-254, esp. 246-247; Mehdi Malek Hodge and Sarkhosh Curtis Vesta, "History and Coinage of the Sasanian Queen n (AD 629-631)," *Numismatic Chronicle* 158 (1998): 113-129; Marie Louise Chaumont,ِ̄rB "Boran," in *Encyclopedia Iranica Online*, http://www.iranicaonline.org/articles/boran-pers; Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London: I. B. Tauris, 2008), chap. 3; James Howard-Johnston, "Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630," *War in History* 6 (1999): 29.

10. Ph. Gignoux, "Azarmigdoxt," in *Encyclopedia Iranica Online*, http://www.iranicaonline.org/articles/azarmigduxt.

11. الاقتباسات عن هيراكليوس مأخوذة من الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1561-1565. انظر:
Nadia Maria El Cheikh, "Muhammad and Heraclius: A Study in Legitimacy," *Studia Islamica* 89 (1999): 5-21; and Lawrence I. Conrad, "Heraclius in the Early Islamic Kerygma," in *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. Gerrit Reinink and Bernard H. Stolte (Leeuven: Peeters, 2002), 113-156.

12. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 8: 213. انظر أيضًا: Ghada Osman, "Foreign Slaves in Mecca and Medina in the Formative Islamic Period," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16, no. 4 (2005): 345-359, esp. 352-353; Leone Caetani, *Annali dell'Islâm compilati da Leone Caetani, principe di Teano*, 10 vols. (Milan: U. Hoepli, 1905), 1:729-731 and sources cited. For Kyros, see Walter E. Kaegi, "Egypt on the Eve of the Muslim Conquest," in *Cambridge History of Egypt*, vol. 1, *640-1517*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 43- 45.

13. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1: 456-457. للمزيد عن المهاداة بالعباءات انظر: Anna Muthesius, "The 'Cult' of Imperial and Ecclesiastical Silks in Byzantium," *Textile History* 32, no. 1 (2001): 36-47; N. K. Rollason, *Gifts of Clothing in Late Antique Literature* (London: Routledge, 2016), 68-73; and, more generally, Stewart N. Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* (Boston: Palgrave Press, 2001).

14. يؤوِّل بعضُ المفسِّرين الآية (51) من سورة المائدة باعتبارها تمنع المسلمين من عقد صداقات وتحالفات سياسية مع اليهود والنصارى. ترجمة الباحث أ. ج. أربري A. J. Arbrey الباحث بجامعة كامبردج للآية كانت على النحو التالي "O believers, take not Jews and Christians as friends; they are friends of each other.". لكن هذا المنع يخالف الآية (5) من سورة المائدة التي تسمح للمسلمين بالزواج من اليهود والنصارى ومشاركتهم الطعام. تقول الآية (82) من سورة المائدة: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ [المائدة: 82].

15. Mahmood Ibrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca," *IJMES* 14, no. 3 (1982): 343-358.

16. R. P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Adam Schor, "Patronage, Performance and Social Strategy in the Letters of Theodoret, Bishop of Cyrrhus," *JLA* 2, no. 2 (2009): 274-299; Sebastian nther, "Clients and Clientage," in *EQO*; Wael Hallaq, "Review: The Use and Abuse ofدG Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law: Roman, Provincial and Islamic Law: *The Origins of the Islamic Patronate* by Patricia Crone," *JAOS* 110, no. 1 (1990): 79-91; والكتاب الذي كان يردُّ عليه: Patricia Crone, *Roman*, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate *(Cambridge: Cambridge University Press, 1987)*.

17. ذكر بعضُ الكُتّاب الآيةَ (5) من سورة المائدة باعتبارها تسوِّغ نفْيَ يهود بني قينقاع من المدينة، وهو تفسيرٌ غريب مثله مثل العديد من تفاسير العصر العبَّاسي. انظر: Marco Schller, *Exegetisches* Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sira-Uberlieferung zu Muhammads Konflict mit den Juden (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), 230-241.

18. Augustine of Hippo, *Sermons 51-94*, trans. Edmund Hill, ed. John Rotelle (Hyde Park, NY: New City Press, 1991), 162-163; Eric Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012), 76; Christopher Kelly, "Narratives of Violence: Confronting Pagans," in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, ed. Arietta Papaconstantinou et al. (Farnham: Ashgate, 2015), 151.

19. Fred Astren, "Re-reading the Arabic Sources: Jewish History and the Muslim Conquests," *JSAI* 36 (2009): 89-93.

20. مثلما أرفض حجة Shoemaker المأخوذة من المصادر السريانية التي تقول إن محمدًا ﷺ عاش بعد عام (632م) وقاد عدة غزوات داخل أراضي الإمبراطورية الرومانية، أرفض كذلك مزاعم بورشارياتي *Pourshariati* بأنّ محمدًا مات عام (628م) المبنية على أساس قرائتها لتراث خداي نامه الإيراني. للاطلاع على أطروحة مناقضة تقول بأن الغزوات الإسلامية حدثت في عهد يزدجرد الثالث انظر: [Daryaee, "Fall of the Sasanian Empire," 248-249].

21. انظر أيضاً سورة المائدة الآيتين (65- 66): ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَـٰهُمْ جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 65-66]. يرى فريد دونر *Fred Donner* على نحو صحيح أن هذه الآيات تتحدث عن اليهود والمسيحيين الذين حافظوا على إيمانهم والقرآن يعدهم بالمغفرة.

22. للاطلاع على التقليد التفسيري المتأخر لهذه الآية انظر: Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 9.

23. حول استشكال هذه الآية على التقليد التفسيري الإسلامي ومحاولات تقييد معناها انظر: نفس المصدر السابق، الفصل السابع.

24. Justinian, Novella 146, in James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* (New York: JPS, 1934), 392-393; William E. Smelik, "Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism," in *Greek Scripture and the Rabbis*, ed. T. M. Law (Leuven: Peeters Press, 2012).

25. Cuypers, *Banquet*, 186-187; Viviane Comerro, "Esdras est-il le fils de Dieu?," *Arabica* 52, nez Florentino, *The People of the Dead Sea Scrolls*يa Martيno. 2 (2005): 165-181; Garc (Leiden: E. J. Brill, 1995), 209-211.

26. Cuypers, *Banquet*, 127-136.

27. Gregory of Nyssa, "Against Eunomius," bk. 2, 5, SLNPNF, 2nd ser. (New York: Christian Literature, 1893), 5:106; Stephen Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews, and Christians," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassidadi and Michael Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 95-96.

28. Donner, "Fight for God," 302.

29. عبد الملك بن هشام، سيرة رسول الله، [Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Gottingen: Dieterichsche UniversitÌts-Buchhandlung, 1858-1860), 1:943-944].

30. Sohail Hashmi, "The Qur'an and Tolerance: An Interpretive Essay on Verse 5:48," *Journal of Human Rights* 2, no. 1 (2003): 99, 101. أصرّ بعضُ المفسرين القروسطيين على أن الله لم يسمح بتعددية الأديان إلا قبل بعثة محمد ﷺ بالدين الجديد. لكن هذه الآية تخاطب بشكل صريح اليهود والنصارى الذين لم يتحولوا إلى الإسلام بعد استقرار شوكة الإسلام.

31. Herbert Danby, trans., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 387-388 (Sanhedrin 4:5). يلاحظ هولجر زيلنتين أن التقليد الفلسطيني يفتقر إلى المواصفات الواردة في التقليد الإسرائيلي، ولذلك فهو أكثر شمولية من المقطع في التلمود البابلي، وهذا هو التقليد الذي يفضله القرآن. See also Zellentin, "QS 8 Q5:32," in *Qur'an Seminar*, ed. Azaiez, 110. Cuypers, *Banquet*, 200-203, 214- 215.

32. Cuypers, *Banquet*, 151-152; Ernst, *How to Read the Qur'an*, 200- 201.

الخاتمة

1. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661-750* (London: Taylor and Francis, 2000), chaps. 2, 4.

2. W. H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community* (New Delhi: Oxford University Press, 1975); Hardip Singh Syan, *Sikh Militancy in the Seventeenth Century: Religious Violence in Mughal and Early* Modern India *(London: I. B. Tauris, 2013).*

3. Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), chaps. 5-6.

4. الطبري، التفسير، 11: 158؛ [Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd ed. (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003), 64-69].

5. Justinian, *Corpus iuris civilis: Novellae*, ed. Wilhelm Kroll et al., 3 vols. (Berlin: Weidmann, 1893-1895), 3:685. حدد الإمبراطور قسطنطين الموتَ كعقوبة للزنة تُطبَّق على الرجال والنساء، ومن بعده حافظ الإمبراطور جستنيان على التشريع نفسِه لبعض فئات الرجال، لكن بالنسبة للنساء أقرَّ التعزير الجسدي أو الإرسال للرهبانيات. يستطيع الرجلُ استعادة زوجته الخائنة بعد مُضِيّ سنتين في الرهبانية إذا رغب في هذا، وإلا ستصبح راهبة. يبدو أنَّ القرآن يتفق مع الشق الأول من الإصلاح التشريعي الذي أجراه جستنيان حيث يسن التعزير الجسدي كعقوبة للزنى، لكنه جعله مطبّقًا على الجنسيْن وأسقط تمامًا فكرة العزل لأنَّ الإسلام لا يقر الرهبنة من الأساس. للحديث عن الجهاد كتطور للحملات العسكرية الأموية انظر: Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, NJ: Princeton

University Press, 2006). للاطلاع على مسح ممتاز للقضايا التاريخية المتعلقة بالأقوال والأفعال المنسوبة إلى محمَّد أو الحديث، انظر: A. Kevin Reinhart, "Review: Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century," *JAOS* 130, no. 3 (2010): 413-444.

6. Thomas F. Glick, "Hydraulic Technology in al-Andalus," in *Land Drainage and Irrigation*, ed. Salvatore Ciriacono (Aldershot: Ashgate, 1998), chap. 5. للاطلاع على مناقشات حول الشرق الأدنى، انظر: Hugh Kennedy, "From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria," *Past & Present* 106 (1985): 3-27; Gideon Avni, "From Polis to Madina Revisited: Urban Change in Byzantine and Early *Islamic Palestine,*" Journal of the Royal Asiatic Society *21, no. 3 (2011): 301-329; Jodi Magness,* Archaeology of the Early Islamic *Settlement in Palestine* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004); and Kenneth G. Holum, "Archaeological Evidence for the Fall of Byzantine Caesarea," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 286 (May 1992): 73-85. حول الاقتصاد الأوروبي الغربي، انظر: Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2005); and the survey in Chris *Wickham,* The Inheritance of Rome *(New York: Penguin, 2009). Fred M. Donner,* Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), chaps. 3-4, points to evidence for tolerance and ecumenism. Focusing on Christian accounts is Robert G. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2016). حول إعادة تأريخ بداية الإمبراطورية الأموية إلى عام (658م)، انظر: Howard-Johnston, *Witnesses to a World* Crisis, *177.*

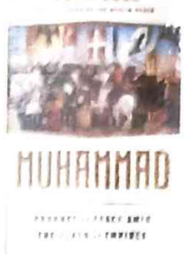
7. Michael Philip Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), chap. 1; Robert Schick, "Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period-Luxuriant Legacy," *Near Eastern Archaeology* 61, no. 2 (1998): 74-108, esp. 76.

8. Alan M. Guenther, "The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule," *Islam & Christian Muslim Relations* 10, no. 3 (1999): 368; Donner, *Muhammad and the Believers*, 117.

9. John bar Penkaye, *Ktâbâ d-rçs mellç*, chap. 15, in *Sources Syriaques*, ed. and trans. Alphonse Mingana (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1907), 1:175 (my translation from the French); for an English translation, see S. P. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle*," *JSAI* 9 (1987): 51-74. See also Robert Hoyland, "Jacob and Early Islamic Edessa," in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R. E. ter Haar Romeny (Leiden: E. J. Brill, 2008), 11-22.

10. Bar Penkaye, *Sources Syriaques*, 1:179-80; Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal," in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 293.

يأتي هذا الكتابُ الذي يُعتبر أحدثَ القراءات الغربية للسيرة النبوية بشكل كامل وإجمالي، الصادر عن مؤرِّخ أمريكي متخصِّص ومرموق وله خبرتُه، يجمع بين المعرفة الأكاديمية والخبرة البحثية، وبين الفعالية الواقعية في التحليل والتعليق على السياسة في الشرق الأوسط: في سياق الشعبوية المحمومة والنزعة الانغلاقية المتشنّجة المضادة للعولمة الثقافية والحضارية، التي تجتاح الغربَ الليبرالي بما فيه الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبلور في الظاهرة التي تسمّى الإسلاموفوبيا التي تُكِنّ عداءً شديدًا للإسلام وتحمِّله تبِعاتِ العنف والإرهاب الدولي، في مجافاةٍ تامّة لأبسط القراءات والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية المتزنة تجاه الآخر الثقافي والتاريخي.



مُحمَّد رسول السَّلام
وسط صراع الإمبراطوريات

«في أحدث الدراسات وأكثرها تطوّرًا، ليس هذا الكتابُ غنيًا بالمعلومات فحسب، ولكنه أيضًا تنقيحيٌّ بصورة طموحة. إنه يقدّم صورةً أرقى للنبي محمد، تنتظر أن يكتشفها ليس فقط غير المسلمين، ولكن الكثير من المسلمين أنفسهم أيضًا».

- **مراجعة النيويورك تايمز للكتاب**

«إنه سيرةٌ آسرة للنبي محمد، تجسّد مركزيةَ السلام في وحيه النبوي، وفي المجتمع الديني الذي أسّسه. إنه كتابٌ رائع وأصيل مُصَمَّمٌ ليتحدّى العديدَ من المفاهيم الغربية المسبقة عن الإسلام».

- **يوجين روجان** - مؤلف كتاب: العرب: تاريخ

«يأتي كتاب خوان كول في الوقت المناسب تمامًا. ففي اللحظة التي يوضَع فيها الإسلامُ كتهديد قوي لأمريكا والغرب: يقدّم كول سردًا تاريخيًا يقضي بشكلٍ صارم على السردية الخاطئة التي تقول إن النبي محمدًا كان قبلَ أي شيءٍ آخر مروّجًا للحرب أو مقترنًا بالعُنف. إن هذا الكتاب أكثر من مجرد عملٍ تاريخي، إنه كتابةٌ تزوّد القارئَ بالمعرفة اللازمة للإبحار في حاضرنا المضطرب».

- **خالد بيضون** - أستاذ قانون، ومؤلف كتاب: الإسلاموفوبيا الأمريكية: فهم جذور ونشأة الخوف

«إنها سيرةٌ جديدةٌ، ترسم صورةً تبعد 180 درجةً عن تلك الموجودة في الجدليات الغربية منذ ما يقرب من ألف وخمسمئة عام، وتختلف بشكل كبير عن صورة النبي في معظم الشروح الإسلامية. إن كتاب كول جاء في الوقت المناسب، ويقدّم حُجّةً قويّةً ومقنعة ضد أولئك الذين يروّجون للصورة القتالية للنبي، سواء أكانوا ممن يعاني الإسلاموفوبيا أو من الإسلامويين».

- **جون تولان** - جامعة نانت، فرنسا

مؤلف كتاب: وجوه محمد: التصورات الغربية عن نبي الإسلام من العصور الوسطى حتى اليوم

«كتابٌ غير مسبوق، كُتب بأسلوب مُيسّر وجذّاب، يجب أن يقرأه الباحثون والطلاب وصنّاع القرار والزعماء الدينيون والمعلّقون الإعلاميون على حدّ سواء. تتحدّى دراسة كول الأصيلةُ تمامًا والمتجذّرة برسوخ: السردياتِ الغربيةَ حول الإسلام باعتباره دينَ عنفٍ وحرب وتعصّب. إنه إعادة بناء رائعة للتاريخ الإسلامي المبكّر».

- **جون اسبوزيتو** - أستاذ جامعي، وأستاذ الدين والشؤون الدولية، جامعة جورج تاون

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213 +
خلوي: 03 76 20 661 213 +
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-110-9